

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

VOLUMEN 29, NÚMERO 84, MAYO-AGOSTO, 2022



Diversas temáticas desde las
disciplinas antropológicas

SECRETARÍA DE CULTURA
Alejandra Frausto Guerrero
Secretaría

INSTITUTO NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Diego Prieto
Dirección General

Aída Castilleja González
Secretaría Técnica

Rebeca Díaz Colunga
Coordinación Nacional de Difusión

ESCUELA NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Hilario Topete Lara
Dirección

Vladimir Mompeller Prado
Secretaría Académica

Jorge Octavio Hernández Espejo
Subdirección de Extensión Académica

Luis de la Peña Martínez
Departamento de Publicaciones

*CUICUILCO REVISTA
DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS*

Franco Savarino
Editor

Víctor Manuel Uc Chávez
Coordinación editorial

Adriana Nayelhy Jiménez León
Corrección de estilo

Constanza Hernández Careaga
Diseño y formación

Allan Dawson
Traducción al inglés

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas
No. 84, mayo-agosto, 2022, es una publicación
cuatrimestral editada por el Instituto Nacional
de Antropología e Historia, Córdoba 45, Colonia Roma,
C.P. 06700, Alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México,
www.inah.gob.mx, revistacuicuilco@yahoo.com.
Editor responsable: Franco Savarino Roggero.
Reserva de Derechos al
Uso Exclusivo No.: 04-2016-072909112900-203,
ISSN: 2448-8488, ambos otorgados por el Instituto
Nacional de Derechos de Autor. Responsable de la
última actualización: Víctor Manuel Uc Chávez. Escuela
Nacional de Antropología e Historia, Periférico Sur y
Zapote s/n, colonia Isidro Fabela, C.P. 14030,
Alcaldía Tlalpan, Ciudad de México.
Fecha de última modificación: 23 de septiembre de 2022.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente
reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos
e imágenes de la publicación sin previa autorización del Instituto
Nacional de Antropología e Historia.

Imagen de portada:

Manolo Cocho

Corazón

Acrílico y óleo sobre lienzo

205 x 235 cm

2022

Consejo Editorial 2022

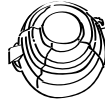
Elisa Drago Quaglia, Centro de Investigaciones en Arquitectura, Urbanismo y Paisaje, UNAM. México.
Andrea Mutolo, Universidad Autónoma de la Ciudad de México. México.
Alejandro Pinet Plascencia, Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
Viridiana Rivera Solano. Directora de la revista Quixe. México.
Iván San Martín Córdova, Centro de Investigaciones en Arquitectura, Urbanismo y Paisaje, UNAM. México.
Manuela Sepúlveda, Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
José Luis Vera, Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
Brian Zuccala, Witwatersrand University. Johannesburgo, Sudáfrica.

Consejo Honorario

Roger Bartra, Universidad Nacional Autónoma de México. México.
Guillermo Boils, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM. México.
Heraclio Bonilla, Universidad Nacional de Colombia. Colombia.
Johanna Broda, Universidad Nacional Autónoma de México. México.
Barry Carr, La Trobe University, Melbourne. Australia.
Camilo José Cela Conde, Universidad de las Islas Baleares. España.
María de Lourdes Cruz González Franco, Centro de Investigaciones en Arquitectura, Urbanismo y Paisaje (UNAM). México.
Saurabh Dube, El Colegio de México. México.
Christian Duverger, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales. Francia.
João Fábio Bertonha, Universidad Estadual de Maringá. Brasil.
Néstor García Canclini, Universidad Autónoma Metropolitana. México.
Carlos González Herrera, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. México.
Claudio Lomnitz, Universidad de Columbia. Estados Unidos.
Linda Manzanilla, Universidad Nacional Autónoma de México. México.
Robert M. Malina, Universidad Estatal de Tarlenton. Estados Unidos.
Eduardo Matos Moctezuma, Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.
Eduardo Menéndez, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México.
Héctor Pérez Brignoli, Universidad de Costa Rica. Costa Rica.
Frédéric Saumade, Université de Provence Aix Marseille. Francia.
Rebecca Storey, Universidad de Houston. Estados Unidos.
Gloria Villegas Moreno. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. México.
Anita Virga. Witwatersrand University. Johannesburgo, Sudáfrica

ISSN: 2448-8488

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas



VOLUMEN 29, NÚMERO 84, MAYO-AGOSTO, 2022

Diversas temáticas desde las
disciplinas antropológicas

ÍNDICE

- Comentario editorial 5
Franco Savarino Roggero
- Continuidad y ruptura en las representaciones sociales de la provisión, acceso y manejo del agua para consumo humano 11
Ana Berta García-Bravo, Javier Ramírez Juárez, Laura Caso Barrera, Nicolás Pérez Ramírez, José Regalado López, José Arturo Méndez Espinosa
- La disputa por el Gobierno Comunitario en Chilón, Chiapas 39
Luvia Magdalena Sánchez Martínez, Manuel Roberto Parra Vázquez, Carla Beatriz Zamora Lomelí
- Actores, modalidades y problemáticas de la pesca a pequeña escala en Puerto Madero, Chiapas 59
Giovanny Castillo Figueroa
- Despojo minero, territorialidad y bienes comunes en La Montaña de Guerrero 81
Giovanna Gasparello
- "Frío" y "caliente" en México: categorías, dominios y distribución de un sistema de clasificación popular mesoamericano 107
Karina Yaredi García-Hernández, Heike Vibrans, Luis Alberto Vargas Guadarrama
- Tiempo, cuerpo y espacio del Nayar 151
Adriana Guzmán

- La producción de obsidiana en El Tigre, Campeche: resultados del análisis macroscópico 181
Daniel Lozano-Briones
- Inserción laboral de los arqueólogos 209
Liliana Marlen Rivas Aguilar, Miguel Ángel Casillas Alvarado
- El *Cholq'ij* en la Medicina Maya Kaqchikel 231
Eréndira Juanita Cano Contreras, Gloria Francisca Salazar Guarán
- Arthur Maurice Hocart. El etnógrafo boasiano como difusionista al estilo de Frazer 255
Leif Korsbaek

RESEÑAS

- Resultados y propuestas de la arqueometría actual en México 289
Blas Román Castellón Huerta
- Crítica al mito de competencia perfecta y al mecanismo de mercado perfecto 295
Hugo Amador Herrera Torres
- Sinfonía de mundos o la necesidad de existir en armonía 303
Blanca María Cárdenas Carrión
- Del autoritarismo conservador a la democracia cristiana: la peculiar trayectoria del sinarquismo en México 311
Franco Savarino Roggero

Comentario editorial

Con el número 84 de *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas* se presentan a la comunidad académica diversos estudios misceláneos, sin un *dossier* específico, como es la costumbre de la revista.

El primer artículo, titulado “Continuidad y ruptura en las representaciones sociales de la provisión, acceso y manejo del agua para consumo humano”, cuyos autores son: Ana Berta García-Bravo, Javier Ramírez Juárez, Laura Caso Barrera, Nicolás Pérez Ramírez, José Regalado López, José Arturo Méndez Espinosa, aborda el tema del acceso y manejo del agua por parte de las sociedades indígenas. Con este trabajo, los autores buscan identificar las representaciones sociales asociadas a la provisión y acceso al agua para consumo humano, y eligieron como caso de estudio el municipio de Santa María Teopoxco, Oaxaca. Aquí desarrollaron una historia ambiental con la cual lograron efectuar el análisis del tema, desechando la noción de «recurso» y poniendo en evidencia representaciones complejas dentro de la peculiar cosmovisión indígena local.

El segundo artículo, “La disputa por el Gobierno Comunitario en Chilón, Chiapas”, elaborado por Luvia Magdalena Sánchez Martínez, Manuel Roberto Parra Vázquez, Carla Beatriz Zamora Lomelí, también se enfoca en un área y temática indígena. Los autores buscan analizar el conflicto que impera en la disputa por el Gobierno Comunitario en Chilón, Chiapas. Destacan la complejidad de este conflicto, donde, además de los factores exógenos, emerge una dinámica interna en la que se están presentes los conflictos intraétnicos. Éstos pueden separarse en dos ámbitos: los cismas entre simpatizantes y no simpatizantes del proyecto autonómico; y los cismas entre el grupo de postulantes del Gobierno Comunitario. Para explicar esa complejidad los autores hacen referencia al concepto de de cismogénesis de Gregory Bateson y adoptan una estrategia metodológica consistente en una perspectiva cualitativa y reflexiva que incorpora el discurso de los actores y las posturas de las partes en conflicto.

El tercer artículo de este número, “Actores, modalidades y problemáticas de la pesca a pequeña escala en Puerto Madero, Chiapas”, de Giovanni Castillo Figueroa, se enfoca en una localidad costera: Puerto Madero, Chiapas. Aquí, el autor describe la situación actual de la pesca a pequeña escala con base en información empírica recabada *in situ* en su trabajo de campo. Después de contextualizar la localidad, aborda las discusiones de la antropología marítima para acercar al lector al tema del mundo de la pesca. Luego, identifica a los actores sociales que intervienen en el proceso, desde la captura hasta la comercialización, y caracteriza tres modos concretos de obtención y distribución de los productos pesqueros que al complementarse diversifican la producción y los mercados. El panorama etnográfico concluye presentando algunas problemáticas que en la mirada de los interlocutores afectan hoy día a la pesca del puerto y que serán las líneas conductoras para guiar las investigaciones sobre esta temática en el futuro.

Con el cuarto artículo, “Despojo minero, territorialidad y bienes comunes en La Montaña de Guerrero”, de Giovanna Gasparello, nos desplazamos del mar a la montaña. Es un estudio enfocado en la experiencia de organización para la defensa del territorio de los pueblos indígenas en la región de La Montaña de Guerrero, frente a proyectos de explotación minera a cielo abierto. La autora analiza las distintas dimensiones de la territorialidad movilizadas en el proceso de resistencia antiminera, con particular énfasis en las estructuras colectivas de representación y gobierno comunitario, asumiendo como fundamento y razón del proceso organizativo los significados otorgados al territorio por los pobladores. A partir de los hallazgos etnográficos y del análisis antropológico problematiza los conceptos de bienes comunes y despojo, en los cuales se enmarcan la territorialidad indígena y los procesos de defensa de la región frente al despojo material y cultural. El aporte conceptual de este estudio es interesante para enriquecer el debate antropológico. Al trazar un paralelo entre la compleja territorialidad indígena y los bienes comunes localmente caracterizados, la autora destaca la centralidad de la dimensión cultural y simbólica de lo común, así como el arraigo histórico de la dimensión comunitaria que hace de estas sociedades referentes epistemológicos en el debate político sobre el tema. Concluye señalando la necesidad de pensar el despojo en términos antropológicos y políticos, en combinación con los procesos de exclusión y construcción social de la desigualdad económica y de poder, para dar cuenta de los procesos de erosión o despojo cultural.

El quinto artículo, ““Frio” y “caliente” en México: categorías, dominios y distribución de un sistema de clasificación popular mesoamericano”,

cuyos autores son Karina Yaredi García-Hernández, Heike Vibrans y Luis Alberto Vargas Guadarrama, también apunta al terreno conceptual. Las conocidas categorías de “Frío” y “caliente” forman parte de la base del sistema mesoamericano de clasificación de objetos y conceptos. Aunque ha sido ampliamente documentada en la literatura, esta conceptualización está dispersa y merece ser explorada e integrada. Los autores se proponen justamente retomar, analizar y describir tres aspectos del sistema frío-caliente: los términos y las categorías de clasificación, los dominios de aplicación y su extensión geográfica y cultural. Detectan, así, la existencia de categorías y términos en la clasificación, distintos entre culturas y lugares. El sistema frío-caliente se aplica en diversos dominios tales como el cuerpo humano, el ambiente y las emociones. Al parecer, el sistema frío-caliente es utilizado principalmente por los grupos etnolingüísticos del área mesoamericana y menos por lo del norte de México. Este artículo, en suma, muestra lo complejo, flexible, diverso y extenso que es este sistema taxonómico tan popular y tan fundamental en diversas regiones de México.

En “Tiempo, cuerpo y espacio del Nayar”, Adriana Guzmán estudia la región del Nayar y el grupo étnico cora. A partir de un análisis etnográfico sobre creencias y cosmovisión tradicional coras, la autora estudia la comprensión del cuerpo y la manera en la que, por medio de la experiencia ritual, éste funge como punto nodal para la construcción del tiempo, el espacio y la persona, así como la interrelación entre todo ello. Con base en la “puesta en abismo” constante de los coras, plantea la ubicación del cuerpo del cráneo del dios Nayar, mismo que, junto con otra importante deidad, habitan el centro de la comunidad. El dibujo de ambos cuerpos aparece, entonces, como una reproducción del quincunce que organiza el mundo diurno de los coras. La autora concluye que el sistema de comprensión del mundo diurno cora está basado en diversos principios que indudablemente tienen como referente central al cuerpo.

El séptimo artículo, “La producción de obsidiana en El Tigre, Campeche: resultados del análisis macroscópico”, de Daniel Lozano-Briones, presenta los resultados de una investigación arqueológica consistente en el análisis macroscópico de los artefactos de obsidiana recuperados de las Estructuras 1, 4, 5 y ‘La Escuela’ del sitio arqueológico El Tigre, Campeche. En este artículo, el autor hace una descripción de las características mostradas por la distribución del material en cada una de ellas a partir de los dos ciclos de producción-consumo hallados: artefactos bifaciales y navajas, para destacar las similitudes y diferencias observadas en cada estructura y discutir las modalidades de producción, en su caso, o de consumo. Se explica cómo el uso de la obsidiana de varios yacimientos respondió a preferencias

distintas según de la función de cada conjunto, incluso se muestra que las técnicas de preparación y tallado fueron particulares para cada uno.

El octavo artículo, “Inserción laboral de los arqueólogos”, elaborado por Liliana Marlen Rivas Aguilar y Miguel Ángel Casillas Alvarado, explora el mundo profesional de los arqueólogos. Los autores buscan conocer indagar las características de los contextos del mercado de trabajo a los que se incorporan los arqueólogos y qué relación tienen con la formación en la que fueron preparados. Los autores se proponen así indagar cuál es el campo profesional del arqueólogo, cuáles fueron los mecanismos de incorporación al mercado de trabajo y qué tan satisfechos manifiestan estar con la formación recibida y con su actual empleo. Para su estudio, tomaron en cuenta a egresados de entre 2010 y 2015 y utilizaron una metodología mixta con aspectos cualitativos como la opinión de los egresados, y aspectos cuantitativos como los datos que demuestran el nivel de satisfacción con los resultados obtenidos.

El noveno artículo, “El *Cholq’ij* en la Medicina Maya Kaqchikel”, de Eréndira Juanita Cano Contreras y Gloria Francisca Salazar Guarán, analiza las principales características del *Cholq’ij* —calendario sagrado de 260 días que ha persistido en las tierras altas mayas de Guatemala— en relación con los elementos terapéuticos, rituales y simbólicos que constituyen la medicina maya kaqchikel. Las dos autoras trazan las principales formas en las que los especialistas rituales y etnomédicos kaqchikel elaboran su diagnóstico, tratamiento y coadyuvan en el mantenimiento de la salud, enfatizando los aspectos de cosmovisión y calendáricos que subyacen a dichas prácticas. Desde un ejercicio de sistematización conjunto y en diálogo interepistémico buscan plasmar los intereses de los especialistas etnomédicos y registrar únicamente la información que ha sido debidamente discernida y consensuada. De esta manera registran los procedimientos, prácticas y conocimientos de la medicina maya kaqchikel, que se basan en el uso, manejo y conocimiento del calendario *Cholq’ij*, así como su relación y reflejo con los aspectos constitutivos de su cosmovisión.

El décimo y último artículo de este número, “Arthur Maurice Hocart. El etnógrafo boasiano como difusionista al estilo de Frazer”, de Leif Korsbaek, es un estudio biográfico sobre un etnógrafo poco conocido hasta hoy en América Latina, aunque es reconocido en el medio académico anglosajón. El artículo contiene una relación de la vida de Hocart y presenta el perfil general de la antropología que logró crear en medio de un ambiente británico positivista. Asimismo, presenta los elementos más importantes de las discusiones que han surgido de su antropología después de su fallecimiento. El texto apunta a explorar la contribución de Hocart a la revolución

metodológica que surgió con la publicación de *Los Argonautas del Pacífico occidental*, de Malinowski, en 1922, una revolución que, generalmente, se le adjudica solamente al antropólogo polaco.

Para concluir este número, la sección Reseñas incluye cuatro trabajos. En la primera reseña, titulada “Resultados y propuestas de la arqueometría actual en México”, Blas Román Castellón Huerta reseña el libro coordinado por Emiliano Ricardo Melgar Tísoc, titulado *Estudios recientes en la lapidaria del Templo Mayor. Nuevas miradas desde la arqueometría y el estilo*. Este libro colectivo se enfoca, como indica el título, en la arqueometría, una subdisciplina que ha conocido un desarrollo notable en las últimas tres décadas en el ámbito de las investigaciones arqueológicas en México. A la par de la implementación cada vez más sistemática de técnicas geofísicas y de laboratorio, la arqueología experimental y la reconstrucción de cadenas operativas en lapidaria y concha especialmente, han contribuido significativamente a nuestro entendimiento de los orígenes de materiales y técnicas empleadas sobre ellos, poniendo a prueba las antiguas taxonomías y tipologías de artefactos apoyadas únicamente en el “estilo” visual de los objetos. Los capítulos de este libro representan aportes tanto en referencia a las implicaciones técnicas de los objetos estudiados, como por sus consecuencias en la interpretación arqueológica en los años venideros en México.

En la segunda reseña, “Crítica al mito de competencia perfecta y al mecanismo de mercado perfecto”, Hugo Amador Herrera Torres aborda el libro de Franz Hinkelammert, *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental*. El libro del conocido economista y teólogo es una obra sobresaliente en materia económica, filosófica y teológica. Se compone de múltiples partes, vinculadas entre sí, distribuidas en 10 capítulos cortos, cada uno con varios subtemas, y un anexo que corresponde a la entrevista que hizo Hoffmann al autor. Hinkelammert plantea que es necesario considerar, en los análisis de los temas sociales contemporáneos, la tesis económica neoclásica de competencia perfecta, estructurada por Walras y Pareto. ¿Por qué considerar esta tesis? Hinkelammert aduce tres motivos principales: primero, la tesis se ha impregnado en las disciplinas académicas sociales, incluso la teología y filosofía; segundo, los resultados que proyecta en el plano teórico son opuestos a los que obtiene en la realidad; y tercero, sigue imperando en la segunda década del siglo XXI con algunos matices laxos derivados del monetarismo neoliberal de Hayek y Friedman.

En “Sinfonía de mundos o la necesidad de existir en armonía”, tercera reseña, Blanca María Cárdenas Carrión expone el libro coordinado por Omar Felipe Giraldo, *Conflictos entre mundos. Negación de la alteridad, diferen-*

cia radical, ontología política. Novedoso en su abordaje teórico, este libro es crítico en su temática y claramente apegado a diversas temáticas actuales relacionadas con la invasión, despojo y depredación ejercidas por la sociedad moderna sobre numerosos pueblos alrededor del mundo. Se coloca, en suma, en el escenario actual de la antropología, pues agrupa trabajos etnográficos y de corte reflexivo vinculados con las ontologías y con una evidente inquietud por la construcción de diálogos entre una pluralidad de realidades. Uno de los aspectos que resalta de manera transversal en esta obra, según la autora, es el ejercicio meta disciplinario que pone en tela de juicio no sólo al proyecto expansivo neoliberal, sino a la misma antropología como una disciplina científico-social fundada en marcos conceptuales naturalistas y próximos a la axiología de la ciencia positiva.

En la cuarta y última reseña, titulada “Del autoritarismo conservador a la democracia cristiana: la peculiar trayectoria del sinarquismo en México”, Franco Savarino Roggero da cuenta del libro de Austreberto Martínez Villegas, *La evolución del proyecto de nación sinarquista. Del autoritarismo conservador a la democracia cristiana (1949-1971)*, quien en su estudio aborda el tema del sinarquismo en tanto movimiento político convertido más tarde en partido, con su complejidad, divisiones internas y transformación a lo largo del tiempo. Después de un balance exhaustivo de los estudios sobre el tema, Austreberto Martínez defiende la tesis de que el sinarquismo fue un movimiento autoritario conservador inspirado en la doctrina social de la Iglesia, en su primera etapa, y en la democracia cristiana después de la Segunda Guerra Mundial, paralelamente a los cambios en el panorama político mundial y en las actitudes y preferencias de la Iglesia Católica. Un aporte fundamental del libro es concluir las discusiones sobre si el sinarquismo fue «fascista», rechazando la identificación y aportando argumentos convincentes que sitúan este fenómeno político mexicano en el ámbito del autoritarismo conservador y la democracia cristiana.

En fin, confiamos en que esta colección de artículos sobre temas diversos despertará el interés de los lectores y podrá alimentar sus inquietudes, curiosidades y trabajos de investigación.

Franco Savarino

Director de *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*

Continuidad y ruptura en las representaciones sociales de la provisión, acceso y manejo del agua para consumo humano

Ana Bertha García-Bravo*

COLEGIO DE POSTGRADUADOS, CAMPUS PUEBLA

RESUMEN: *El objetivo del trabajo fue identificar las representaciones sociales asociadas a la provisión y acceso al agua para consumo humano. Se abordó como un estudio de caso en el municipio de Santa María Teopoxco, Oaxaca al elaborar una historia ambiental para analizar las representaciones involucradas en el acceso y manejo del agua. Se identificaron dos procesos: en el mundo náhuatl de Teopoxco existe un legado de la cosmovisión indígena mesoamericana, presente en los relatos del tepechane, noción mezclada con la representación de Dios y de la Tierra, quienes proporcionan y permiten el acceso al agua; dichos conceptos se contraponen a la noción de “recurso”. Por otra parte, está emergiendo una nueva representación, el individuo, que se atribuye a las modificaciones de las políticas gubernamentales. Que el individuo decida sobre los elementos de la naturaleza está propiciando representaciones individualistas y mercantiles en las relaciones indígenas.*

PALABRAS CLAVE: *náhuatl, política gubernamental, gestión de recursos, reciprocidad, abigarramiento.*

Continuity and rupture in the social representations of the supply, access and management of water for human consumption

ABSTRACT: *The objective of this work was to identify the social representations associated with the provision and access to water for human consumption. It was approached as a case study in*

* garciabravo.anab@gmail.com

Coautores: Javier Ramírez Juárez, rjavier@colpos.mx; Laura Caso Barrera, lauracaso2004@yahoo.com; Nicolás Pérez Ramírez, perez.nicolas@colpos.mx; José Regalado López, josere@colpos.mx; José Arturo Méndez Espinosa, jamendez@colpos.mx.

Miembros del Colegio de Postgraduados, Campus Puebla.

Fecha de recepción: 10 de marzo de 2022 • Fecha de aprobación: 30 de mayo de 2022

the municipality of Santa María Teopoxco, Oaxaca. An environmental history was elaborated to analyze the representations involved in the access and management of water. Two processes were identified: in the Nahuatl world of Teopoxco there is a legacy of the Mesoamerican indigenous worldview, with the stories of the tepechane, this notion is mixed with the representation of God and the Earth, who provided and allowed access to water. These concepts are opposed to the notion of "resource". On the other hand, a new representation is emerging, the individual, which is attributed to changes in government policies. That the individual decides on the elements of nature is leading individualistic and mercantile representations in indigenous relations.

KEYWORDS: *Nahuatl, government policy, resources management, reciprocity, variegation*

El acceso y manejo de agua para consumo humano es uno de los grandes retos que enfrenta la humanidad. En este contexto, existen grupos sociales que han accedido y manejado las fuentes de agua con recursos y marcos normativos propios, desde antes que esto fuera una crisis, entre ellos los pueblos indígenas [Bastian *et al.* 2015; Rivera *et al.* 2017].

Los pueblos indígenas juegan un papel importante en el manejo del agua. En México, 90% de los territorios de los pueblos indígenas se localizan en áreas arboladas del país [Toledo *et al.* 2001] y en ellos se capta 21.7% del agua del territorio nacional [Boege 2008]; además poseen una profunda comprensión de su medio ambiente y del territorio que ocupan, pareciera que la integración del grupo social con el ecosistema es una estrategia de sobrevivencia [Challenger 1998]. El conocimiento que estos pueblos tienen de su entorno no sólo obedece a la convivencia de los grupos con el ecosistema, también se debe a las características culturales de cada grupo. [Challenger 1998; Hiwasaki *et al.* 2012].

Para entender la relación de los grupos sociales con los sistemas ecológicos se han desarrollado diversos modelos teóricos [Binder *et al.* 2013], uno de ellos vincula los entornos sociales, económicos y políticos con los ecosistemas, además, trata los sistemas sociales y ecológicos con la misma profundidad, es el Sistema Socio-Ecológico de Ostrom [Ostrom 2009; Binder *et al.* 2013]. Debido a las características del marco propuesto por Ostrom y colaboradores, en México se ha utilizado ampliamente para investigar la gestión del agua por diversos grupos [Sandoval 2011; Pimentel *et al.* 2012; Guzmán 2013; Casas 2015; Galindo *et al.* 2016; Rivera *et al.* 2017]. Raúl Pacheco Vega [2014] identificó 50 productos académicos, desde 1999 hasta 2012, que van desde un débil hasta un fuerte apego a la teoría de Ostrom en la gobernanza del agua.

En el caso del Sistema Socio-Ecológico de Ostrom, uno de los principios básicos, que sustenta el planteamiento teórico, está en definir al agua, los

bosques y demás elementos ecológicos como recursos, ¿con qué implicaciones?, los elementos materiales, la materia en sí, se caracterizan por las propiedades que poseen independientes de la relación que tenga con los humanos. Al hablar de recursos es la sociedad quien, mediante su trabajo, “inventa” las propiedades de la materia, los individuos definen al recurso por el beneficio que obtienen de la materia [Raffestin 2013], por tanto, las teorías que utilizan el constructo “recurso” definen a los elementos materiales del ecosistema por su relación de beneficio para la sociedad.

Así que es necesario, al momento de utilizar un modelo teórico, considerar la estructura de supuestos o principios básicos que serán el vocabulario articulador de toda la teoría; los conceptos que integran una teoría constituyen el lenguaje para entender y explicar la realidad social. Bajo el anterior marco, las investigaciones que tiene como objetivo analizar o evaluar la gestión de los recursos en el ecosistema de pueblos indígenas, debe considerar cuestiones como: ¿los pueblos indígenas conciben el agua como un recurso?, ¿realizan la gestión de sus recursos naturales?, si no es así, ¿sería válido evaluar una realidad social incrustada en un marco cultural determinado con conceptos y perspectivas analíticas diferentes? Por lo encontrado en la literatura, estos cuestionamientos no se plantean.

Hay una larga historia de investigación antropológica registrada de cómo los pueblos originarios en México han interpretado a la naturaleza, en particular al agua y su acceso. Se reconoce que existe una base cultural común en Mesoamérica, el *núcleo duro de la tradición mesoamericana* [López 2015]. Respecto a la estructura cerro-agua, los antiguos mexicanos decían que los cerros son ollas llenas de agua, es allí, debajo de la tierra, donde se encuentra el *Tlalocan*, lugar de los dioses [López 1994].

En esta cosmovisión se conciben a los dioses como los proveedores del agua, quienes tienen vasallos locales [Lorente 2011]. Desde las perspectivas locales, existen dueños de los cerros o del agua que controlan las fuentes de agua [Barabas 2008; Lorente 2011]. En la lengua náhuatl se identifican estos dueños locales como *chanekes* [Garibay 2007], *tepechane* [Fagetti 2010], *chaneques* [Barabas 2008], *ahuauques* [Lorente 2011], *atlanchane* [Acosta 2010], *tlaloque* [J. Broda 1991; Madrigal et al. 2015].

Alicia Barabas [2008] define a estos dueños como espíritus o fuerzas con energía y poder, que de no ser atendidas pueden privar de agua y fertilidad a los habitantes de la comunidad. Por su parte, los dueños del cerro necesitan de los sacrificios y ofrendas de los humanos, para establecer un sistema de reciprocidad [Barabas 2008; Lorente 2011]. Este sistema de reciprocidad se observa de distintas maneras según de la idiosincrasia de cada comunidad.

Así, los nahuas en la Sierra Norte de Puebla, por medio de la fiesta de los manantiales, procuran establecer una relación de intercambio con los dueños del cerro. La relación se establece por la dependencia del agua, así como para la obtención de una buena cosecha y/o la curación eficaz de una enfermedad [Acosta 2010]. En Santa Catarina del Monte, Texcoco, en la fiesta de la Apantla, se negocia la disponibilidad de agua, por lo que se agradece y pide el líquido en dicha fiesta [Madriral *et al.* 2015].

A partir de lo reportado en el mundo náhuatl, la propiedad del monte y del agua no le pertenece al individuo. Por ellos, para acceder al uso de los elementos materiales del monte, las personas entran en una serie de intercambios de reciprocidad, así que es improcedente la venta del agua en los pueblos indígenas [Acosta 2010].

Hasta este momento, la literatura deja claro que hay una cosmovisión particular en el mundo náhuatl del agua. Para entender, dentro de la cosmovisión, los conceptos que subyacen a la provisión, acceso y manejo del agua, la teoría de representaciones sociales nos permite identificar los referentes y las relaciones que explican la interpretación y las acciones en torno al manejo del líquido en cada contexto.

La representación social “es el producto y el proceso de una elaboración psicológica y social de lo real” con la cual se establece una relación particular [Jodelet 1986]. Es un “proceso de construcción de la realidad con dos sentidos, uno en que contribuye a configurar la realidad” de una determinada sociedad “produciendo una serie de efectos específicos”; además, “contribuyen a construir el objeto del cual son una representación” [Ibáñez 1988]. Y esta realidad construida no es un consenso que está en las mentes de los individuos, Wagner y colaboradores [2007] mencionan que es mejor imaginarlas por medio de las mentes, como si fueran una especie de red tejida que conecta a las personas en sus conversaciones y acciones.

Serge Moscovici [1988] planteó tres tipos de representaciones: 1) representaciones hegemónicas, uniformes o coercitivas, que tienden a prevalecer en las prácticas simbólicas y afectivas; 2) representaciones emancipadas que se derivan de la circulación de conocimiento e ideas pertenecientes a subgrupos; y 3) representaciones polémicas, aquellas que son expresadas como aceptación y resistencia y surgen en conflictos sociales.

Toda cosmovisión y cada grupo social dispone de representaciones sociales. En este artículo entendemos como representación social a los principios básicos o supuestos de una determinada cosmovisión, el sentido común, que permiten la interacción y la comunicación de un determinado grupo social. Hay una relación dialéctica sujeto-representación, movimiento que se va dando con el fin de mantener la interacción del grupo social.

Por tanto, en la cosmovisión de los náhuatl existen principios o supuestos básicos que explican las prácticas observables en torno a la provisión, acceso y manejo del agua, es el sentido común de los náhuatl para poder comunicarse en el manejo del líquido.

La teoría de representaciones sociales nos permite capturar una realidad que comparten los sujetos y las representaciones presentes se pueden reconocer en los discursos y las acciones; sin embargo, las representaciones no son estáticas, se van construyendo con las interacciones de los sujetos con el objeto y viceversa. Así, el objetivo de esta investigación es identificar, por medio de un estudio de caso, la continuidad y los cambios de las representaciones sociales asociadas a la provisión, acceso y manejo del agua de uso doméstico. La puntualización de las representaciones sociales, del mundo náhuatl, permitirán contrastar la evidencia empírica encontrada en el caso estudiado con el concepto de recurso, utilizado ampliamente al referir el manejo y uso del agua, en particular en el Sistema Socio-Ecológico de Ostrom.

La importancia de este acercamiento a la representación social del agua, permite, por un lado, explicar la relación de la acción con el paradigma en el que se asientan las decisiones del manejo del agua, por otro, permitirá validar la pertinencia de los métodos de análisis y evaluación del conocimiento y las prácticas en los pueblos indígenas.

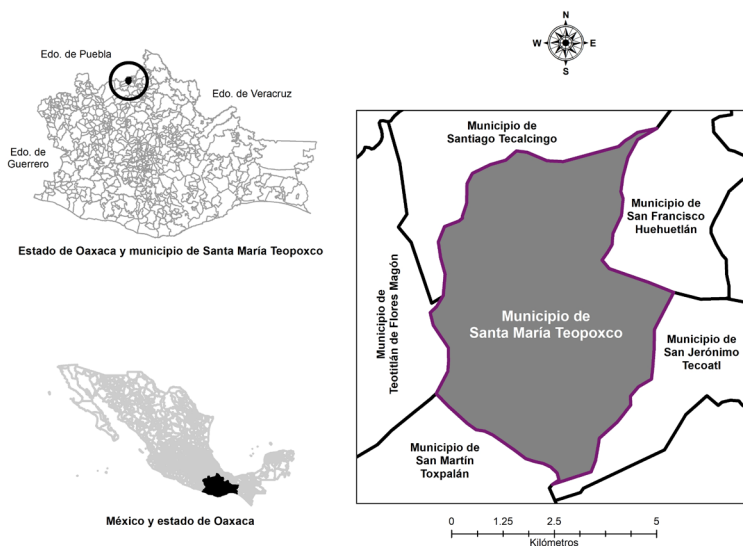
ESTUDIO DE CASO: SANTA MARÍA TEOPOXCO, OAXACA

Esta investigación se realizó en el municipio de Santa María Teopoxco, por ser una localidad donde 97% de la población se considera indígena náhuatl, además, 27.3% del territorio está cubierto por bosque mesófilo de montaña (BMM) [Ayuntamiento Constitucional de Santa María Teopoxco 2017], que es un bosque de suma importancia para la captura de agua [Sánchez *et al.* 2014]; esto permite que en la localidad se ubiquen múltiples manantiales y afluentes superficiales que abastecen de agua a las diversas localidades del municipio. Así, el acceso y manejo del líquido no está explicado por la escasez.

Las coordenadas geográficas del municipio de Santa María Teopoxco son 18°09' latitud norte y 96°57' longitud oeste (figura 1); se localiza en la provincia fisiográfica de la Sierra Madre del Sur, en el estado de Oaxaca [INEGI 2000]. El relieve del municipio es altamente accidentado, con altitudes que van desde los 1 400 a los 2 800 m y con pendientes que superan los 45° [La Ventana *et al.* 2017]. Santa María pertenece a la Región Hidrológica número 28 Papaloapan; dentro del territorio se localizan cinco microcuen-

cas [La Ventana *et al.* 2017], 41 manantiales proveen el agua que consumen las localidades; el río principal es el Río Grande (*Ueyatl*), con corriente permanente, afluente del río Petlapa [Ayuntamiento Constitucional de Santa María Teopoxco 2014].

Figura 1. Localización del municipio de Santa María Teopoxco, Oaxaca.



Fuente: Elaboración propia.

Con relación al poblamiento, Teopoxco cuenta con 29 localidades, una de ellas, Villa Nueva, es una agencia. Según el Censo Poblacional del 2010, Teopoxco contaba con 4 651 personas [Gobierno del estado de Oaxaca 2011]; el 58% de la población se ubica en cinco localidades, la del Centro concentra 16.4% y la agencia de Villa Nueva 11.7% [Ayuntamiento Constitucional de Santa María Teopoxco 2014].

La presencia de comunidades hablantes de náhuatl en el estado de Oaxaca se localiza en cuatro municipios: Teotitlán, Toxpalan, Teopoxco y Texcalcingo, que se ubican en los límites del estado de Oaxaca con Puebla; Santa María Teopoxco se localiza en la entrada de la Sierra Mazateca. No se tiene certeza de cómo llegaron estas comunidades a su ubicación actual, una hipótesis es que los asentamientos náhuatl son la consecuencia de la

política colonial; otra vertiente apunta a que Teopoxco, entre otros pueblos náhuatl de la región, son el resultado de la migración del grupo yuto-azteca o chichimeca hacia el área mesoamericana durante los siglos XII y XIV de nuestra era [Monsiváis 2016].

La tenencia de la tierra en la localidad es de tipo comunal, el 30 de noviembre de 1976 se obtuvo el Reconocimiento y Titulación de Bienes Comunales de las 3 693.4 ha y el 27 de junio de 2006 se inscribió al Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (PROCEDE) con 1 278 comuneros, en donde se destinó 827.5 ha como uso común y se expidieron los certificados parcelarios de 2 716.2 ha [RAN 2001].

Con relación a los usos del suelo, del total del área del territorio 69.8% está dedicada a la agricultura, 2.8% es zona urbana y 27.3% es bosque [Ayuntamiento Constitucional de Santa María Teopoxco 2017]; la vegetación predominante es bosque mesófilo de montaña (BMM) que en 2011 representaba 9.8% del territorio y la vegetación secundaria arbórea del BMM con 15.9% del territorio [La Ventana *et al.* 2017].

METODOLOGÍA

Con el propósito de comprender e interpretar el uso y manejo del agua en la comunidad, la presente investigación inició con el método etnográfico, se hicieron diferentes actividades como los recorridos para conocer las características geográficas del lugar, la asistencia a tres reuniones del comité del agua en la localidad del Centro y a dos reuniones con la asamblea comunal y las entrevistas a personajes clave de las localidades. Al platicar con las personas, de cómo se conceptualiza el líquido en el mundo náhuatl, existió mucha confusión de lo que se estaba buscando, por ello, se decidió realizar una historia ambiental para comprender la relación entre historia y naturaleza [González 2009].

Para realizar la historia ambiental se seleccionaron siete localidades del municipio y realizaron entrevistas semiestructuradas a 19 actores clave de las localidades. La tabla 1 muestra las localidades seleccionadas y algunas características de la red de agua que construyeron para su provisión entubada. Además, se entrevistaron a personas de Ocotzocuautila, localidad que no tiene una red que abarque al paraje en su conjunto. En opinión de los entrevistados, las localidades seleccionadas representan lo que ocurre con el agua para consumo humano en el municipio de Teopoxco.

Tabla 1. Localidades del municipio de Santa María Teopoxco en donde se realizaron entrevistas.

Localidad	Disponibilidad de red ¹ de agua y ampliación	Fuente de recursos para su construcción	Tequio ² en:	
			Construcción	Cuota de agua
Villa Nva. Centro	Una red y una ampliación	Propios y del municipio	Si	Si
Fco. I. Madero	Una red	Municipio	Si	Sin decisión
Ocotzocuatla	Sin red de agua	Propios	Si	No
C. de las Plumas	Una red	Propios y del municipio	Si	No
Centro	Una red y dos ampliaciones	Comisión del Papaloapan y del municipio	En ampliación	Si
San Nicolás	Una red	Propios y del municipio	Si	No
Los Duraznos	Dos redes	Propios y del municipio	Si	No

¹ Se construyeron redes de agua entubada para conducirla a domicilios particulares.

² Trabajo que hacen los miembros de la localidad sin recibir salario y es obligatorio.

Fuente: Elaboración propia con base en información de campo

En las entrevistas semiestructuradas se pidió a las personas narrar una historia de la manera en cómo se han abastecido de agua en los hogares y describir los primeros recuerdos de dónde y cómo se conseguía el líquido, hasta las últimas obras hidráulicas en la localidad, para profundizar en los factores que intervinieron en el cambio y la continuidad de las representaciones en torno al uso y acceso del agua, por último, indagar sobre el futuro del líquido en el municipio frente a las necesidades de otros municipios.

RESULTADOS

Al realizar la historia de cómo llegó el agua del *ameyatl* (manantial) a la casa de las personas, en las diferentes localidades de Santa María Teopoxco, se identificó una línea de tiempo similar. En estas comunidades el agua fue transportada primero en *comitl* (ollas de barro), luego en cubetas de

aluminio, después en garrafrones y también en cubetas de plástico. Las familias fueron organizándose para conducir con mangueras el afluente de los manantiales hasta los domicilios, después por localidades. En algunos casos, fueron las instituciones, tales como el municipio o la Comisión del Papaloapan, las que construyeron la red de agua entubada.

Cuando la construcción de la red involucra a la localidad en su conjunto, después de la construcción, las localidades realizan una inauguración; en la que festejan para convivir por el fin de la obra, agradecer a las autoridades y a los involucrados en el trabajo de construcción, sin embargo, en estos festejos aparecen elementos —tronar cohetes, echar aguardiente¹ a la tierra, enterrar un “agradecimiento”, la importancia de estar contentos— que permiten observar una fuerte carga simbólica.

Al preguntar a los entrevistados si se pedía permiso o se pagaba a alguien para tomar el agua del manantial, las respuestas marcaron tres periodos asociados a tres representaciones en la concepción de a quién se le pedía permiso para acceder al agua: seres divinos, a la comunidad y al individuo.

REPRESENTACIONES SOCIALES

La primera noción es explicada cuando los entrevistados mencionan que las personas de “antes” creían en el *tepechane*:

Hay un duende en la tierra, en la que manda y te puede asustar y te puede pasar algo. Esos que les dicen *chanejke* o *tepechane*, por eso es que aquí, por lo regular no les gusta que les digan *kalchaneke*. Porque *kalchaneke* son esos duendes, que son dueños de la tierra, del terreno. Y como dices tú, la idea y la costumbre de aquí es que, por ejemplo, abren la carretera tienen que hacer algo, por ejemplo, los maquinistas dicen que sí se tienen que encomendar mucho a Dios, de verdad, porque sienten que la tierra los puede tragar y les puede pasar algo. Ellos (*tepechane*) son dueños del cerro, de todo.²

El lenguaje mexicano —náhuatl— es un idioma aglutinante, lo que significa que diversos significados son agrupados en una sola palabra. En este caso, el vocablo *tepechane* es el resultado de las palabras *tepe* de *tepetl* (cerro) y *chane* de *i-chan* (su casa); la palabra *tepechane* se traduce como el dueño del cerro, donde está implicado que el cerro es su casa. Otro vocablo

¹ Bebida alcohólica destilada que se obtiene de la caña de azúcar.

² RB. Entrevista, 27 de febrero de 2019.

que se usa en la comunidad es *chaneke*, también viene de *chane* (casa) pero con el sufijo que indica plural, significa los dueños, en la comunidad se sobreentiende que son dueños de los cerros.

Con relación a estos términos no es apropiado pronunciarse en la comunidad, podrían causar daño, por ello no todos hablan abiertamente del tema, se dice que antes se creía eso, “los antiguos creían”. Sin embargo, sigue presente la concepción del *chaneke* o el *tepechane* en las prácticas, sobre todo en las inauguraciones, como lo muestran los siguientes comentarios:

Cuando se soltó el agua se echaron cohetones, y le echaron aguardiente, por si tenía sed la tierra o el duende.³

Si nada más lo vamos a agarrar [el agua], no vamos a tomar en cuenta al dueño, allí es donde entra, que tal nos va a servir un rato el agua, se dice que existe el dueño del agua, sí existe. Por eso en la inauguración, fuimos a convivir, como agradecimiento del terreno.⁴

Tronaron cohetes. Para que todos estemos contentos tanto los humanos como la tierra.⁵

[Ante la falta de agua en la localidad de Cerro de las Plumas, AB narra lo que sucedió en el manantial, en donde encontraron a una persona mayor, tío de quien fue propietario de la parcela en donde se localiza el manantial]...para que se vaya [el agua] se necesita algo, nosotros pensamos efectivo, él dijo, vayan a traer un cuartito de aguardiente y yo hablo con el terreno, con el dueño que les da el agua, no es el dueño mi sobrino, el dueño que está naciendo el agua, todos dijeron, pues vayan a traer medio litro, llegamos, le entregamos su botellita de medio litro, que se echa sus copas, no recuerdo, cuantas copas se tomó y le regó al terreno y le dijo “esta agua es para tus hijos, vete y quiero que les des beneficio”, muchas cosas que le dijo, una vez que le dijo que se viniera el agüita, a esa horas ya se llenó el tanque.⁶

Las personas de las localidades tienen la costumbre de tronar cohetes y hacer un convivio para que el dueño de la tierra esté contento, sin embargo, eso se adjudica al pasado porque cuando se pregunta directamente a los entrevistados ¿a quién le pertenece el agua o a quién se pide permiso o agradecen? Las personas responden: a la Tierra o a Dios, dependiendo de su interpretación:

³ FB. Entrevista, 17 de abril de 2019.

⁴ TM. Entrevista, 18 de febrero de 2019.

⁵ VC. Entrevista, 26 de abril de 2019.

⁶ AB. Entrevista, 14 de marzo de 2019.

Para ellos los católicos, *okipajtitiue tepek*, para *yejuan onka* se persona *ompon itech tepetl* para *yejuan ijkon kijtaj*. Pero *tejuan, nochi tepek* el dueño es Dios. Dan las gracias a Dios. (Para ellos los católicos, le dan felicidad al cerro, para ellos hay una persona allá en el cerro, ellos así dicen. Pero para nosotros [como evangélicos], de todo el cerro el dueño es Dios. Dan las gracias a Dios.).⁷

Matimakakan pakilistli tlaltikpak matlatoponik (le dan gusto o felicidad a la tierra cuando echan cohetes), cuando truena el cohete hasta la tierra tiembla, eso es lo único, para que esté contento. Por ejemplo, vamos hasta allá, vamos a cortar el listón y truenan los cohetes, y la Santa Madre Tierra o el *altepētēl* se pone contento, son mis queridos o mis hijos.⁸

Un elemento que manifiesta la permanencia de la representación del *tepechane* se dio después de terminar la primera red de agua entubada en la agencia de Villa Nueva, en 1990, en esa fecha no se hizo inauguración de la obra. Tiempo después, el agua dejó de fluir a la comunidad; para tratar este problema se reunieron las personas mayores y concluyeron que no se había pedido permiso a la Tierra, por ello organizaron llevar un “agradecimiento a la Tierra”.

Pasó un año, medio año y, ven que, aunque está fuerte el agua [la presión en el manantial de origen] no llega, se busca a alguien que conoce, como dice usted, hay que ir a pedirle permiso, las personas de antes, había que conseguir un pollo negro o un guajolote negro, hay que llevar algo, hay que enterrar algo allí.⁹ Para ir a pedir permiso, en ese entonces se manejaba medio litro de aguardiente y su cajetilla de cigarro, y también cuando vamos a ir a conectar la manguera tenemos que llevar a alguien mayor que hable a favor con la Santa Madre Tierra, que le hable. [¿Qué le dice?].

Tejuantsin tonanantsin, nian matikontilanakaj yin atsintle es para tikoniske, para mativivirokan ika mopermiso (usted nuestra madrecita, aquí vamos a agarrar esta agüita, es para que tomemos, para que vivamos, con su permiso). Y lleva uno un reconocimiento. [¿Qué es?] 25 *kakauatl* (cacao), 2 cigarros y hay que llevarle su traguito, medio litro de aguardiente. Y el que habla se toma su copa primero y la otra copa se lo echa a la tierra. Y lo que resta se lo entierra. Si queremos fortalecer más, hay que matar un gallo y llevarle las patas, la cabeza, las alas y las plumas. La carne no, llegamos y nos las comemos con todos los que fuimos.¹⁰

⁷ PM. Entrevista, 23 de abril de 2019.

⁸ H. Entrevista, 17 de abril de 2019.

⁹ AS. Entrevista, 15 de abril de 2019.

¹⁰ H. Entrevista, 17 de abril de 2019.

En algún tiempo las personas concebían a seres divinos como dueños de los cerros y proveedores del agua. La representación del *tepechane* encaja con las representaciones de Dios o la Madre Tierra, seres proveedores del permiso para el acceso al agua, sin embargo, las representaciones están cambiando, las personas en las localidades saben que el líquido pertenece a la comunidad y algunas personas opinan que el propietario parcelario es quien debe cobrar por acceder al agua que está en su tierra.

Al realizar el recorrido histórico del acceso al agua, las personas comentan que antes no se pedía permiso a nadie para tomarla de algún manantial; si la comunidad lo necesitaba sólo lo tomaban, pero las cosas ya no son así.

Tlaltipkan in dueño porque itech in ual kistok. Ijkon noentendero, axkan ken te, te mokonej motech inkistok, kipia idueño. Non atl ken monte ual kistok, kitosneki tlaltipak idueño (La Tierra es la dueña porque de allí sale. Así lo entiendo, ahora como tú, tu hijo sale de ti, tiene su dueño. El agua como sale del monte, quiere decir que la Tierra es su dueño.).

Ahora todos los barrios tienen agua y tienen su dueño [individuos], antes sólo había mucha agua y corría de los manantiales, nadie era dueño del agua, ahora se sienten dueños porque la toma llega hasta su casa. Omopatlak (ha cambiado).¹¹

En aquellos tiempos no [sentían que el agua fuera del individuo], pero ahora ya nadie quiere, si lo pagas, te lo llevas. El dueño era el pueblo. Al principio no le pedían permiso. No le pagaban... Ahora, en el tiempo que estamos, si en tu terreno está un árbol, alguien dice que va a cortar un árbol, te lo tiene que pagar, antes no. Nosotros íbamos a traer leña a donde sea, no pasa nada. Ahora lo cuidan cada quien sus terrenos.¹²

RUPTURA EN LAS REPRESENTACIONES SOCIALES DE LA PROVISIÓN, ACCESO Y MANEJO DEL AGUA DE USO HUMANO (POLÍTICAS PÚBLICAS)

Al preguntar, ¿cuáles fueron los factores que influyeron en el cambio de concepción?, como se muestra en la figura 2, las personas respondieron que el cambio se debió a dos factores relacionados con políticas y programas gubernamentales: el PROCEDE¹³ y la asignación de recursos al municipio en el

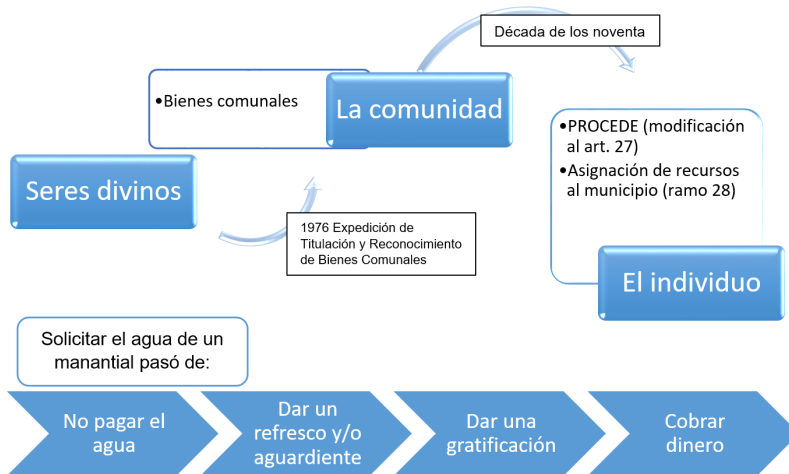
¹¹ PC. Entrevista, 1 de abril de 2019.

¹² TS. Entrevista, 5 de abril de 2019.

¹³ Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos, más adelante se ahondará en el tema.

año 1989.¹⁴ Las personas mencionaron que estos cambios afectaron los conceptos asociados al aprovisionamiento y acceso al agua en las localidades.

Figura 2. Cambios en la concepción de a quién se le pide permiso para usar el agua.



Fuente: Elaboración propia con base en información de campo.

Además del PROCEDE y la asignación de recursos al municipio, las personas mencionaron que la cosmovisión sobre el agua está cambiando por el aumento poblacional, la envidia, la ambición y la política. Las personas dieron una explicación de cómo se modificó el pensamiento:

Tal vez, porque en 1989 llegó en el municipio que cada autoridad debe llevar una dieta, cuando se dio cuenta nuestro municipio [las personas] entonces ya todos queremos nuestra dieta, en aquel entonces llegó el ramo 28, ya había recurso para el municipio. A la autoridad a dónde le van a pedir, si antes le pedían, que va a decir la autoridad: “pueblo cooperen, vamos a pagar”, para qué, mejor no, no pedimos nada, que tomen el agua. Ahorita, como dice el actual presidente, el pueblo manda y el gobierno paga, entonces es que ahorita un representante, un agente, una presidenta que pague, tiene dinero... Antes no [se pagaba] al presidente municipal, era un cargo para el pueblo. Se empezó a pagar poco a poco, yo recuerdo en 1993, la primera vez recibió como apoyo el

¹⁴ FH. Entrevista, 17 de abril de 2019.

agente municipal 300 pesos anuales [para los gastos de toda la agencia].¹⁵

Otlaxia municipio *tla ye tlalkoua ika se tomij, nochi otechmamakako* (Veían que el municipio ya compraba con dinero, entonces todos queríamos que nos dieran [dinero]). El municipio nos enseñó.¹⁶

[Cambio] cuando se documentaron los terrenos, desde el PROCEDE. Los mismos ingenieros les metieron la idea, hasta aquí en El Centro, dicen que el solar va a ser más caro, los comunales más barato. Los árboles ya no se pueden cortar como quiera, antes podías cortar un árbol, ahora ya no.

Los ingenieros no te decían que no le puedes dar, ya tienes el documento, tú eres la dueña, ya no permitas que alguien venga a cortar los árboles ni el agua. Anteriormente como estábamos en terrenos comunales, nadie es el dueño, es todo el pueblo.¹⁷

Las implicaciones del cambio de concepción se están reflejando en las diferentes localidades, por ejemplo, en la localidad de El Centro, cada vez son más las personas que no quieren realizar ninguna actividad como *tequío*, quienes argumentan que por eso pagan, también se observa poca participación y para obligar a las personas a asistir a las reuniones se cobra una multa, cada año se acuerda el monto.

En la narrativa de las personas entrevistadas menciona que “antes” en la concepción de las personas no existía la idea de que los árboles, piedras, arena, agua o algún elemento provisto por la naturaleza les perteneciera, pero sí existía un dueño a quien pedirlo, al *tepechane*, al *taltikpak* (la Tierra) o a Dios. Se ha modificado esta concepción, las personas ahora interpretan que los recursos que están dentro de la parcela pertenecen al dueño de la parcela, el propietario debe cuidarlos y puede negociar la extracción de éstos con las personas o localidades que los demandan, como es el caso del agua.

Empero, todavía existe un fuerte control de la comunidad sobre las decisiones individuales, al respecto, comentaron dos ejemplos donde se puede apreciar que prevalecen las decisiones de la comunidad: en un caso, no permitieron construir una pista de aterrizaje en la montaña; en otra ocasión, impusieron la voluntad de la comunidad para que pase una carretera por terrenos parcelados por el PROCEDE; un ejemplo más es que el municipio se ha opuesto a proyectos o confabulado para conseguir algún proyecto gubernamental, pero cada vez está más presente la valoración y el ejercicio de derechos individuales sobre la comunidad.

¹⁵ FH. Entrevista, 17 de abril de 2019.

¹⁶ VC. Entrevista, 26 de abril de 2019.

¹⁷ TS. Entrevista, 5 de abril de 2019.

DISCUSIÓN

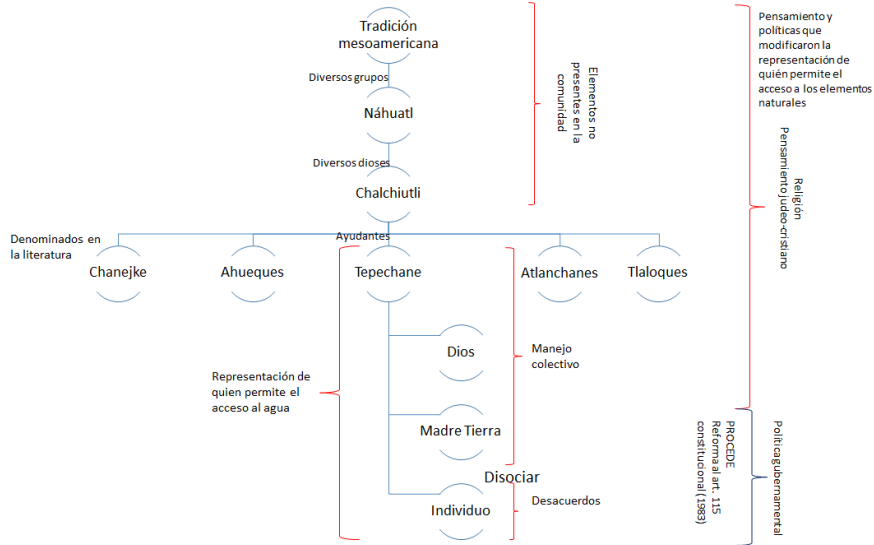
Con este estudio se identificó que existe un legado de la cosmovisión indígena en la representación social de quién provee el agua: el *tepechane*; sin embargo, no es la única, junto a esta concepción encontramos otras representaciones, Dios y la Tierra. Lo común en estas representaciones es que el agua es una provisión divina, quienes pueden negar el líquido, lo cual no concuerda con el concepto de recurso. Antes de los años noventa del siglo pasado los individuos no se conferían el control respecto al acceso del agua en los manantiales, para acceder eran necesarios acuerdos colectivos en las localidades. Que el individuo pueda tomar decisiones sobre algún componente natural del monte, como el agua, árboles o piedras, sólo ocurre recientemente. La nueva forma de tomar decisiones sobre los elementos naturales la introdujo la política gubernamental y está generando desacuerdos en Teopoxco. Finalmente, en el ámbito de las representaciones, destaca una lucha que se está dando al interior de la comunidad por imponer una hegemonía en el pensamiento colectivo.

CONTINUIDAD: LA COSMOVISIÓN MESOAMERICANA PRESENTE EN LA REPRESENTACIÓN DEL AGUA

Al igual que en otros estudios [Broda 1991; Barabas 2008; Lorente 2011; Velázquez *et al.* 2019], en Teopoxco existe un legado de la tradición mesoamericana [López 2015]. Como menciona Lorente [2011] en la perspectiva local el *tepechane* es visto como un ser autónomo que habita los manantiales y en general los cerros, sin embargo, las personas no conocen el legado regional o el pensamiento tradicional mesoamericano.

La figura 3 muestra el legado de la tradición mesoamericana, los dioses como los proveedores del agua, quienes tienen vasallos locales [Lorente 2011], además, identifica el tipo de pensamiento que se ha mezclado en los relatos de la provisión y acceso al líquido: el pensamiento de la tradición mesoamericana, el pensamiento religioso y el pensamiento asociado con las políticas gubernamentales, que coincide con la irrupción del individuo como proveedor del acceso a las fuentes de agua, elemento que está provocando desacuerdos.

Figura 3. Modificación de la representación de quién permite el acceso al agua.



Fuente: Elaboración propia con base en información de campo.

En general, la representación de quién permite el acceso al agua no tiene una respuesta única, los mismos sujetos mezclan en sus discursos la idea del *tepechane*, la Tierra o Dios. El sujeto que echa aguardiente a la tierra por si tiene sed es el mismo que reclama que el agua es de la comunidad, por tanto, no puede ser concedida a otro municipio y es el mismo sujeto que, en caso que le soliciten un manantial que esté en su parcela, cobraría por conceder el acceso.

Por tanto, la representación de quien permite el acceso al agua no es un elemento estático, sino que tiene una naturaleza procesual. De este modo, es posible observar que el concepto del *tepechane* forma parte de una representación social con consecuencias en la acción social de la comunidad para el acceso al líquido, pero también esta representación se modifica al acoger otros conceptos como el Dios y la Tierra, alterando el objeto que representa [Ibáñez 1988] y reflejando una serie de prácticas en torno a la representación original; así, la representación del *tepechanej* ha logrado encajar con la idea de Dios y de la Madre Tierra, para permitir un uso del agua de manera colectiva y asumir que hay que pedir y/o agradecer el líquido a seres divinos.

La teoría de las representaciones sociales permite explicar que la idea del *tepechanej* no es un elemento estático, captura el proceso que se teje en la comunidad y que comparten, no como una imagen dentro de la mente

de los individuos, sino como una red que permite la comunicación [Wagner *et al.* 2007] para realizar el trabajo colectivo, llevar el agradecimiento, realizar la inauguración y tener el acceso y manejo del agua.

La idea de un proceso permite ver estos diferentes conceptos interactuando y, a diferencia de otros estudios [Barabas 2008; Madrigal *et al.* 2015] se entiende que los elementos rituales y simbólicos no son sólo el resultado del pensamiento de la cosmovisión mesoamericana, también son elementos que se han mezclado y adaptado, en cierto modo, a la manera en cómo se maneja el agua.

En los discursos del *tepechane*, de la Madre Tierra o de Dios que el agua tenga un dueño divino propicia que ningún individuo puede tomarse la atribución de poseer, ni vender algo que ya tiene dueño, sólo queda la opción del agradecimiento o los rituales de reciprocidad [Barabas 2008; Acosta 2010]. Estos reconocimientos también se observan en Teopoxco y en otras localidades [Broda 1991; Acosta 2010; Velázquez *et al.* 2019].

Por tanto, cuando se habla del agua no todas las culturas ni todas las cosmovisiones la conciben como un recurso del cual se obtiene un beneficio. En la cosmovisión náhuatl el agua es un don, un regalo que dan los seres divinos que, de no agradecerse y no cuidarse, se puede perder [Barabas 2008], la representación del don no desvincula su origen de su manejo; por tanto, su manejo no está explicado por ser un bien común, porque no es el resultado de la producción social [Saidel 2019], tampoco es una mercancía que puede ser intercambiada ni un recurso donde la materia se desliga de su procedencia para hablar de su utilidad [Raffestin 2013]. Al ser un don, un regalo sujeto a condiciones, en la representación queda atado el que provee y el que recibe, estableciendo una relación; en el caso del pensamiento mesoamericano, donde el agradecimiento y el que los “hijos” estén bien influirá en que se siga obteniendo el líquido. En el concepto del agua como mercancía también está presente una relación, pero será mediada por el dinero y la renta del líquido.

RUPTURA: LA POLÍTICA GUBERNAMENTAL PROPICIA LA MERCANTILIZACIÓN DEL AGUA

La representación de que el control del cerro, en particular del agua, no le pertenece al hombre permite que se fusionen símbolos, rituales, además de una cierta unidad de pensamiento; red de pensamientos que permite acciones para el uso del líquido [Wagner *et al.* 2007]. Con las representaciones del *tepechane*, la Tierra o Dios como proveedores, los usuarios entienden que, la Tierra o Dios tienen que ver a sus “hijos” contentos para no

castigarlos con la falla en el suministro del agua; por tanto, como colectivo agradecen la concesión del líquido y la cuidan, de lo contrario el dueño la puede quitar.

Se identificó una representación que está siendo polémica porque generó antagonismos dentro del grupo [Moscovici 1988]; el hecho de que la tierra y lo que está dentro de ese espacio —la tierra misma, las piedras, los manantiales, las plantas, los árboles— pertenezca a los individuos está provocando desacuerdos, por ejemplo, no piensa igual una persona que tiene un manantial en su parcela, de otra que no lo tiene, ¿cómo se darían las relaciones con este elemento?, ¿cuáles serán las acciones y las palabras que se van a comunicar? Esta disonancia ha provocado que lo que en el pasado era entendible entre los miembros del colectivo, que el agua es provista y el acceso se da por entes divinos, hoy es algo que no está consensado y provoca divergencias.

¿Cómo llegó este pensamiento a la comunidad? En la narrativa de los actores, dos fueron las causas: el PROCEDE y la asignación de recursos a los municipios. Ambas causas son parte de las modificaciones que se hacen a la política agraria y de los procesos de descentralización del Estado, ambas corresponden al modelo capitalista neoliberal [Escalante 2001; Díaz *et al.* 2004]; son dos elementos de la política que provocan conflictos entre los sujetos, además están propagando el pensamiento individualista que no era predominante en los pueblos indígenas.

En la línea del tiempo, el cambio de modelo político lo ubicamos a finales de los ochenta con el cambio de paradigma económico; el proceso de descentralización en México se da como respuesta a procesos internacionales y como consecuencia de las crisis económicas en México [Díaz *et al.* 2004]. La descentralización no sólo implicó la transferencia de recursos y funciones, también afectó las relaciones del gobierno central, el gobierno local y las comunidades [Mota *et al.* 2008], esta implementación del proceso de descentralización generó conflictos; un factor que se identificó es que la implementación de estos procesos está modificando cómo representan las comunidades indígenas trabajar en el gobierno municipal. En Teopoxco, trabajar en el municipio pasó de ser un servicio o un cargo sin remuneración para la comunidad a un trabajo remunerado; además, con sus acciones favorecieron mercantilizar¹⁸ las relaciones, lo observamos con

¹⁸ Entendemos por mercantilización al proceso por el cual un bien o servicio que no estaba subordinado a las reglas de mercados pasa a estar sujeto a las reglas del mercado [Harris 2013], pasando de ser un bien a una mercancía; dicho proceso incluye la atribución de valor y precio para el mercado, también, las relaciones y el valor de las

la expresión “el pueblo manda y el gobierno paga”, propiciada por la partida presupuestal a los municipios y los salarios asignados.

La política de descentralización también afectó a la política hídrica, pasamos de administrar un bien de uso común a un modelo que impulsa la democratización y la privatización de los recursos, al impulsar la mercantilización del agua [Rolland *et al.* 2010]. En muchas localidades del país, como en las localidades de Teopoxco, los encargados de planear y organizar la distribución del líquido han sido los comités de agua locales, los cuales no son reconocidos por la legislación mexicana [Galindo *et al.* 2012; Rivera *et al.* 2017] éstos se han formado con las idiosincrasias de cada comunidad, pero, queda pendiente ver qué efectos tiene la política de descentralización en los comités.

Otro elemento que está afectando la representación del agua es el PROCEDE, que es un programa originado a partir de la modificación al artículo 27 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos en 1991. El objetivo principal de la certificación “es lograr una mayor eficiencia en el control y certeza de la tenencia de la tierra y la seguridad documental” [Escalante 2001: 15].

Con el discurso de seguridad documental y la certeza de la tenencia planteada por PROCEDE se conflictuó el pensamiento colectivo y posibilitó, con el pretexto del derecho individual, volver mercancía a las tierras y los elementos de la naturaleza, cosas que en un momento estuvieron conceptuados como un elemento fuera del control de los individuos [Ventura 2019]. La modificación en la representación de la tierra está transformando la concepción de los elementos del bosque, tales como los manantiales, que ahora pueden ser sujetos de mercantilización. La relación agua-comunidad ya no es sólo una cuestión de agradecer a los seres divinos, sino es una relación comercial donde la ganancia está presente.

En resumen, la alteración a la representación de la propiedad de los elementos naturales no es casual o coyuntural; más bien, se observa un avance direccionado del proceso de mercantilización de la naturaleza, por tanto, aunque se firmen y modifiquen leyes (como la Constitución y tratados internacionales) para dar voz a los pueblos indígenas, en la práctica se busca desarticular las representaciones de la naturaleza con el fin de clasificarlas como mercancías [Saidel 2019], además de romper la red de pensamiento que permitía la comunicación y las acciones en dirección de

mercancías afectará en las representaciones, los valores y las conductas de los sujetos presentes en los procesos de consumo, producción, distribución, intercambio, circulación e inversión de las mercancías [Long 1998].

mantener la armonía o unidad que buscaba evitar el enojo del *tepechane*, de la Tierra o de Dios.

EL ABIGARRAMIENTO DE LAS REPRESENTACIONES

¿Qué pasará con las representaciones que observamos en la actualidad? Las posibilidades se han recogido en la teoría donde se va desde una asimilación total [Giménez 1995] que pasa por una hibridación cultural [García 1990] hasta llegar a una reinterpretación simbólica [Lupo 1996]. A partir de los hallazgos en campo no se puede concluir que existe una asimilación total, pues no se observa una incorporación de la comunidad y sus representaciones de la naturaleza a una concepción exclusivamente mercantil. Es decir, la representación del *tepechane* aparece, sobre todo en momentos donde no se sabe qué hacer; además no es posible negar el avance del proceso de mercantilización, tampoco se está ante una hibridación cultural, ya que no se encontraron los nuevos conceptos que se dan por la fusión de las representaciones, por el contrario, vemos una concepción diferenciada, tanto en el discurso como en la práctica; por ejemplo, pedir permiso al *tepechane*, a Dios o a la Tierra en contraste con lo que sucede cuando son individuos quienes deciden el acceso al recurso.

Bonfil Batalla [1988] propuso el concepto de control cultural para exponer la capacidad que las comunidades tienen sobre sus elementos culturales y la posibilidad que se tiene con los elementos culturales ajenos, ya sea que se impongan o que la misma cultura se los apropie. O como comenta Bartolomé y Barabas [1982 *apud* Lupo 1996], se logra una reinterpretación simbólica de los elementos, pero estos procesos todavía no se aprecian claramente en Teopoxco, en cambio se observan una serie de elementos mezclados que están generando tensión entre sus habitantes.

Por tanto, en la clasificación de las representaciones, la representación del *tepechane*, la de Dios o la Tierra como entes que permiten el acceso al agua, no se identifica que sea una representación ni hegemónica ni emancipada, ¿sería congruente decir que alguna de estas representaciones no está anclada en la interacción de los pobladores de Teopoxco?, ¿tendrá menos fortaleza la representación del *tepechane*, que es un legado de la tradición mesoamericana y que ha sobrevivido durante varios siglos?

En la inauguración de las obras de agua o cuando se presenta una disminución del flujo, la representación del *tepechane* está latente. Con la pregunta directa de ¿quién provee el agua?, es entonces cuando aparece la representación de la Madre Tierra o de Dios. Y en las negociaciones para el acceso a un manantial de un particular aparecen los individuos, sin embar-

go, no hay un discurso homogéneo, por ejemplo, en una de las reuniones realizadas en la localidad del Centro, al explicar las causas de la falta de agua, se volvió al argumento “a lo mejor *el dueño* [referencia al *tepechane*] está enojado porque nosotros no nos ponemos de acuerdo”.¹⁹

Denominar alguna de estas representaciones como hegemónicas o emancipadas sería eliminar la característica del pensamiento constructivo, de que la representación se está construyendo en las interacciones; además, ninguna de estas ideas ha desaparecido de la interacción cotidiana. Lo que se está presenciando es una lucha, un cúmulo de intereses por construir un discurso hegemónico, en donde la política gubernamental mantiene el objetivo de lograr la asimilación de los pueblos indígenas a la identidad nacional; sin embargo, es posible observar en los grupos indígenas estrategias particulares, basadas en su historia, cultura y concepción del mundo que mantienen en los conceptos y las prácticas de representaciones propias de lo que ellos son y lo que conciben como verdad. René Zavaleta [1986] utiliza la noción de formación social abigarrada, concepto que “sirve para pensar la coexistencia y sobreposición desarticulada de varios tiempos históricos, modos de producción, concepciones del mundo, lenguas, culturas y diferentes estructuras de autoridad” [Tapia 2010: 100].

El concepto de abigarramiento permite entender que las comunidades indígenas están construyendo sus representaciones, no como un elemento autónomo y previsible; por el contrario, hay una lucha por imponer otras representaciones o romper con las existentes, al generar diferentes esquemas de interpretación, en donde la política gubernamental tiene una postura, la mercantilización. Sin embargo, no se puede enunciar que se romperá la representación que ha permitido el acceso y manejo comunitario del agua en los pueblos indígenas. Santa María Teopoxco está en un proceso crucial de inflexión, en donde se decidirá el rumbo de la comunidad, ya sea para su fortalecimiento o su desarticulación.

Es necesario seguir sistematizando el pensamiento indígena, entender no sólo las variables implicadas en las acciones, sino entender el paradigma del cual estamos hablando, las relaciones y su dinámica; de lo contrario, el pensamiento indígena únicamente servirá de elemento meramente ornamental, dando voz al pensamiento hegemónico.

¹⁹ Nota de campo de la reunión del Comité de Agua, agosto, 2019.

CONCLUSIONES

El acceso y manejo que se observa en los pueblos indígenas se explica, en parte, por la concepción que se tiene del elemento agua. En las comunidades náhuatl se tenía que llegar a arreglos colectivos para que la Madre Tierra, Dios o el *tepechanej* vieran que el colectivo estaba contento y que había acuerdos, pero esta concepción está cambiando, el agua ha pasado de ser un elemento no controlado por el hombre a ser un elemento donde el individuo es quien toma decisiones sobre su acceso y manejo, da la posibilidad de pasar de un don a un recurso con la oportunidad de ser mercancía, sujeta a ser comercializada. En el concepto de don está presente la relación de quién da y quién recibe, que puede romper ese vínculo de no existir reciprocidad.

La teoría de las representaciones sociales permite ver al agua como un objeto y a la vez como un proceso de la realidad construida por un grupo; esta representación permite la comunicación y la acción, así, entendemos que el manejo del líquido es una realidad construida por un grupo, donde la idiosincrasia del grupo determinará la propiedad de las variables en el manejo. Por tanto, la cultura no debe verse como un elemento ornamental, sino como un elemento explicativo a las acciones en torno al acceso y manejo de los bienes comunes.

Es imprescindible que cuando en las investigaciones o evaluaciones se analice la gestión de los “recursos naturales” en los pueblos indígenas, se cercioren de no estar evaluando algo que no es parte de la realidad en la cosmovisión indígena, no todos los pueblos indígenas y quizá no todos los colectivos ven a los elementos naturales como recursos, elementos inertes de los cuales se puede sacar provecho; por tanto, su acceso y manejo viene de una interpretación que se tiene del mismo. Es necesario entender qué subyace al pensamiento indígena y qué se puede aprender de ese conocimiento e ir más allá, entender los paradigmas para formular análisis y evaluaciones desde la visión de los implicados, por tanto, la formulación de estrategias para el acceso y manejo del agua.

AGRADECIMIENTOS

Agradecemos a las autoridades y a las personas de Santa María Teopoxco por su colaboración y ayuda; a la traductora Arcadia González Montalvo, por su colaboración y la precisión de los conceptos y sus propiedades.

REFERENCIAS

Acosta Márquez, Eliana

2010 La Fiesta de los Manantiales. Una aproximación al cambio y continuidad de la tradición religiosa entre los nahuas de Pahuatlán. *Estudios Mesoamericanos*, (9): 5-15. <<https://revistas-filologicas.unam.mx/estudios-mesoamericanos/index.php/em/article/view/41>>. Consultado el 21 de abril de 2021.

Ayuntamiento Constitucional de Santa María Teopoxco

2014 *Plan Municipal de Desarrollo*. Santa María Teopoxco. Ayuntamiento Constitucional de Santa María Teopoxco. Santa María Teopoxco, Oaxaca. México.

2017 *Plan Municipal de Desarrollo*. Santa María Teopoxco. Ayuntamiento Constitucional de Santa María Teopoxco. Santa María Teopoxco, Oaxaca. México.

Barabas, Alicia M.

2008 Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* (7), julio: 119-139. DOI: 10.7440/antipoda7.2008.06.

Bastian Duarte, Ángela Ixkic y Sergio Vargas Velázquez

2015 Entre la ley y la costumbre. Sistemas normativos y gestión comunitaria del agua en Tetela del Volcán, Morelos. *Entre Diversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 1 (5), 20 de diciembre: 45-73. DOI: 10.31644/ED.5.2015.a02.

Binder, Claudia R., Jochen Hinkel, Pieter W. G. Bots et al.

2013 Comparison of Frameworks for Analyzing Social-ecological Systems. *Ecology and Society*, 18 (4): 26. DOI: 10.5751/ES-05551-180426.

Boege, Eckart

2008 La captación del agua en los territorios actuales de los pueblos indígenas de México, en *Gestión de Cuencas y Servicios Ambientales. Perspectivas comunitarias y ciudadanas*. RAISES, INE, SEMARNAT, PNUMA, ITACA. México: 39-64.

Bonfil Batalla, Guillermo

1988 La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Anuario Antropológico* (86): 13-53.

Broda, Johhana

1991 *Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica, en arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Johhana Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.). UNAM. México: 461-500.

Casas Cervantes, Abril Fabiola

2015 La gestión comunitaria del agua y su relación con las políticas públicas

municipales. El caso del manantial de Patamburapio en el estado de Michoacán, 2009-2014. *Intersticios Sociales*, (10): 1-43.

Challenger, Antony

1998 *Utilización y conservación de los ecosistemas terrestres de México*. CONABIO, Instituto de Biología, Sierra Madre. México.

Díaz Cayeros, Albreto y Sergio Silva Castañeda

2004 *Descentralización a escala municipal en México: la inversión en infraestructura social*. CEPAL Serie estudios y perspectivas (15).

Escalante, Roberto

2001 *El mercado de tierras en México*. CEPAL Serie desarrollo productivo (110).

Fagetti, Antonella

2010 *Nexikole y texoxa: El daño por brujería como categoría nahua nosológica*. *Revista della Societa italiana di antropologia medic*, (29-32): 123-152.

Galindo Escamilla, Emmanuel y Jacinta Palerm Viqueira

2012 Toma de decisiones y situación financiera en pequeños sistemas de agua potable: dos casos de estudio en El Cardonal, Hidalgo, México. *Región y Sociedad*, 24 (54), 2 de febrero: 261-298. DOI: 10.22198/rys.2012.54.a155.

2016 Sistemas de agua potable rurales. Instituciones, organizaciones, gobierno, administración y legitimidad. *Tecnología y Ciencias del Agua*, 7 (2): 17-34.

García Canclini, Néstor

1990 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo. México.

Garibay, Claudio

2007 El dilema corporativo del comunismo forestal. *Desacatos*, (23): 251-274.

Giménez, Gilberto

1995 Modernización, cultura e identidad social. *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*, 1 (2): 35-56. DOI: 10.32870/ees.v1i2.1023.

Gobierno del Estado de Oaxaca

2011 *Microrregión 13: Zona Mazateca*. Secretaria de Desarrollo Social y Humano. Oaxaca, México.

González de Molina, Manuel

2009 *Sociedad, naturaleza, metabolismo social. Sobre el estatus teórico de la historia ambiental, en Agua, poder urbano y metabolismo social*, Rosalva Loreto López (ed.). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Puebla, México: 217-245.

Guzmán Puente, María Alicia de los Á.

2013 La gestión participativa del agua en México (2002-2012): el caso de San Agustín Amatlipac (Morelos). *Agua y Territorio*, (2): 93-106. DOI: 10.17561/at.v1i2.1348.

Harris, Leila M.

- 2013 Framing the debate on water marketization, en *Contemporary Water Governance in the Global South: Scarcity, marketization and participation*, Leila Harris, Jacqueline Goldin y Christopher Sneddon (eds.). Routledge. Londres: 118-132.

Hiwasaki, Lisa, Irene J. Klaver, Ameyali Ramos Castillo et al.

- 2012 *The Meaning of Water*, Lisa Hiwasaki, Irene J. Klaver, Ameyali Ramos Castillo et al. (eds.). Springer, UNESCO, International Hydrological Programme. London.

Ibáñez, Tomás

- 1988 Representaciones sociales, teoría y método, en *Ideologías de la vida cotidiana. Psicología de las representaciones sociales*, Tomás Ibáñez (ed.). Sendai. Barcelona.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI)

- 2000 *Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos Santa María Teopoxco*, Oaxaca 20434. México.

Jodelet, Denise

- 1986 *La representación social, fenómeno, concepto y teoría*, en *Psicología Social*, Serge Moscovici (ed.). Paidós. Barcelona: 469-494.

La Ventana A.C. y Comisariado de Bienes Comunales de Santa María Teopoxco

- 2017 *DC.3. Ordenamiento territorial comunitario*. LA VENTANA A.C.; CONAFORT. Santa María Teopoxco, Teotitlán, Oaxaca. México.

Long, Norman

- 1998 Cambio rural, neoliberalismo y mercantilización: el valor social desde una perspectiva centrada en el actor, en *Las disputas por el México rural*, Sergio Zendejas y Pieter de Vries (eds.). El Colegio de Michoacán. Zamora, Michoacán: 45-71.

López Austin, Alfredo

- 1994 *Tamoanchan y Tlalocan*. Fondo de Cultura Económica. México.
2015 *Las razones del mito*. Ediciones Era. México.

Lorente Fernández, David

- 2011 Tempestades de vida y de muerte entre los nahuas, en *La noción de vida en Mesoamérica*, Perig Pitrou, María del Carmen Valverde y Johannes Neurath (eds.). UNAM, CESMECA. México: 259-281.

Lupo, Alessandro

- 1996 Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo. *Revista de Antropología Social*, (5): 11-37.

Madrigal Calle, Beatriz Elena, Pilar Alberti Manzanares y Beatriz Martínez Corona

- 2015 *La Apantla: el agradecimiento para que no falte el agua*. *Cuicuilco*, 22

(63): 29-61. <<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/6219>>. Consultado el 21 de abril de 2021.

Monsiváis Márquez, Salvador

2016 *Naturaleza-poder-cultura: percepciones-representaciones en los nahuas o mexicanos de la Sierra Mazateca, Oaxaca*. Universidad Autónoma de Chapingo. México.

Moscovici, Serge

1988 Notes towards a description of Social Representations. *European Journal of Social Psychology*, 18: 211-250. doi: 10.1002/ejsp.2420180303.

Mota Díaz, Laura y Pablo Díaz Muñiz

2008 Municipios, desarrollo local y descentralización en el siglo XXI. *Ra Ximhai*, 4: 581-605.

Ostrom, Elinor

2009 A General Framework for Analyzing Sustainability of Social-Ecological Systems. *Science*, 325 (5939), 24 de julio: 419-422. doi: 10.1126/science.1172133.

Pacheco Vega, Raúl

2014 Ostrom y la gobernanza del agua en México. *Revista Mexicana de Sociología*, 76 (5): 137-166. <<http://revistamexicanadesociologia.unam.mx/index.php/rms/article/view/46485>>. Consultado el 21 de abril de 2021.

Pimentel Equihua, José Luis, Martha A. Velázquez-Machuca y Jacinta Palerm-Viqueira

2012 Capacidades locales y de gestión social para el abasto de agua doméstica en comunidades rurales del valle de Zamora, Michoacán, México. *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, 9 (2): 107-121. <<https://www.revista-asyd.org/index.php/asyd/article/view/1125>>. Consultado el 21 de abril de 2021.

Raffestin, Claude

2013 *Por una geografía del poder*. El Colegio de Michoacán, Fideicomiso "Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor". Zamora, Michoacán. México.

Registro Agrario Nacional (RAN)

2001 *Ficha del núcleo agrario*. Santa María Teopoxco. Padrón e Historial de Núcleos Agrarios. México.

Rivera Márquez, Javier, María de Lourdes Hernández-Rodríguez, Ignacio Ocampo-Fletes et al.

2017 Factores condicionantes de la buena gestión del servicio de agua potable en doce comunidades del Altiplano Mexicano. *Agua y Territorio* (9): 105-116. doi: 10.17561/at.v0i9.3481.

Rolland, Louise y Yenny Vega Cárdenas

2010 La gestión del agua en México. *Polis*, 6 (2): 155-188.

Saidel, Matías Leandro

2019 Reinenciones de lo común: hacia una revisión de algunos debates recientes. *Revista de Estudios Sociales*, (70): 10-24. DOI: 10.7440/res70.2019.02.

Sánchez Ramos, Gerardo y Rodolfo Dirzo

2014 El bosque mesófilo de montaña: un ecosistema prioritario amenazado, en *Bosques mesófilos de montaña de México: diversidad, ecología y manejo*, Martha Gual Díaz y Alejandro Rendón Correa (eds.). CONABIO. México: 109-140.

Sandoval Moreno, Adriana

2011 Entre el manejo comunitario y gubernamental del agua en la Ciénega de Chapala, Michoacán, México. *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, 8 (3): 367-385. <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1870-54722011000300004&script=sci_arttext>. Consultado el 21 de abril de 2021.

Tapia, Luis

2010 El estado en condiciones de abigarramiento, en *El Estado. Campo de lucha*, Emir Sader (ed.). Muela del diablo editores, Comuna, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. La Paz, Bolivia: 95-125.

Toledo, Víctor Manuel, Pablo Alarcón-Chaires, Patricia Moguel et al.

2001 El Atlas Etnoecológico de México y Centroamérica: fundamentos, métodos y resultados. *Etnoecológica*, 6 (8): 7-41.

Velázquez Galindo, Yuribia y Hugo Rodríguez González

2019 El agua y sus significados: una aproximación al mundo de los nahuas en México. Antípoda. *Revista de Antropología y Arqueología* (34): 69-88. DOI: 10.7440/antipoda34.2019.04.

Ventura Patiño, María Carmen

2019 Tierras comunales, regulación agraria y el costumbre en La Cañada de los Once Pueblos en Michoacán, a principios del siglo XXI. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, xvii (2): 67-84. DOI: 10.29043/liminar.v17i2.681.

Wagner, Wolfgang, Gerard Duveen, Robert Farr et al.

2007 *Theory and method of social representations*. LSE Research Online. London. <<http://eprints.lse.ac.uk/2640>>. Consultado el 21 de abril de 2021.

Zavaleta Mercado, René

1986 Lo nacional-popular en Bolivia. Siglo XXI Editores. México.

La disputa por el Gobierno Comunitario en Chilón, Chiapas

Luvia Magdalena Sánchez Martínez *

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA CHAPINGO

Manuel Roberto Parra Vázquez**

EL COLEGIO DE LA FRONTERA SUR

Carla Beatriz Zamora Lomelí***

EL COLEGIO DE LA FRONTERA SUR

RESUMEN: *En este artículo se analiza la complejidad y el conflicto que impera en la disputa por el Gobierno Comunitario en Chilón, Chiapas. Se reflexiona que, además de los factores exógenos, la falta de concreción de la propuesta autonómica obedece a una dinámica interna en la que se han acentuado los conflictos intraétnicos, conflictos que son observados desde dos escalas: 1) cismas entre simpatizantes y no simpatizantes del proyecto autonómico y 2) cismas entre el grupo de postulantes del Gobierno Comunitario. El enfoque para explicar esa complejidad es el de cismogénesis de Gregory Bateson. La estrategia metodológica empleada consiste en una perspectiva cualitativa y reflexiva que incorpora el discurso de los actores y las posturas de las partes en conflicto, que evidencian cómo se desdibuja el objetivo común, pero que, a su vez, supone un impulso para evaluar y avanzar en el proceso.*

PALABRAS CLAVE: *conflicto, cismogénesis, Gobierno Comunitario, Chilón*

* luriasanchez11@gmail.com

** mparra@ecosur.mx

*** czamora@ecosur.mx

Fecha de recepción: 13 de junio de 2022 • Fecha de aprobación: 8 de julio de 2022

The dispute over the Community Government in Chilon, Chiapas

ABSTRACT: *This article analyzes the complexity and the conflict that prevails in the dispute over the Community Government in Chilon, Chiapas. It is argued that, in addition to exogenous factors, the lack of specificity of the regional proposal is due to an internal dynamic in which intra-ethnic conflicts have been exacerbated. These conflicts can be observed from two scales: 1) schisms between sympathizers and non-sympathizers of the autonomous project, and 2) schisms between the group of applicants for the Community Government. This complexity can be explained with Gregory Bateson's schismogenesis approach. The methodological strategy used for this study relies in a qualitative and reflective perspective that considers the actors' discourse and the positions of the parties to the dispute, that show how the common objective is blurred, but which, at the same time, provide an impetus to evaluate and move forward in the process.*

KEYWORDS: *Conflict, schismogenesis, community government, Chilon*

INTRODUCCIÓN

En 2017, cuando la iniciativa de Gobierno Comunitario en Chilón, Chiapas, se hizo pública, su complejidad¹ fue tan sorprendente como esperanzadora la propuesta de acción colectiva. Los trabajos académicos que se han realizado sobre esta temática sostienen la idea de que los partidos políticos rompen con la armonía comunitaria e impiden la concreción de la propuesta autonómica (factores exógenos), tal como lo han señalado sus promotores. En específico, el libro *Sistemas normativos y prácticas autonómicas del pueblo tseltal de Chilón y Sitalá*, coordinado por Xóchitl Leyva Solano, Lola Cubells y Júnia Lima [2021], aborda la génesis, el desarrollo y el funcionamiento de los sistemas y prácticas tseltales, sin embargo, hay un sesgo en el reconocimiento de otros factores (endógenos) que también obstaculizan su implementación.

La disputa por el Gobierno Comunitario deja ver que, más allá de los desafíos externos, la falta de concreción de la propuesta autonómica obedece a una dinámica interna en la que se han acentuado los conflictos intraétnicos².

¹ En un estudio predecesor, Luvia Sánchez, Manuel Parra y Carla Zamora [2022] dan cuenta de la complejidad del proyecto autonómico en Chilón.

² En el contexto intraétnico emergen las diferencias entre el grupo que interactúa en un ambiente donde se presenta el conflicto (contradicciones). Como lo expresa Bari [2002], es una esfera no homogénea que hace referencia al orden de lo familiar, de clase, de género, de lo religioso, de lo político, etcétera.

Estos conflictos pueden ser observados desde dos escalas: 1) cismas entre simpatizantes y no simpatizantes del proyecto autonómico y 2) cismas entre el propio grupo de postulantes del Gobierno Comunitario.

Para este estudio se adopta una perspectiva cualitativa y reflexiva que incorpora el discurso de los actores. La investigación se basa en la teoría fundamentada y se sustenta en trabajo de campo realizado en Chilón durante el primer semestre del 2021, que consistió en observación, conversaciones informales y 10 entrevistas semiestructuradas con personas que se adscriben como postulantes del Gobierno Comunitario.

Para el análisis de la información se hizo una codificación de la información utilizando el *software* Atlas Ti®, finalmente, este estudio de caso se interpretó como resultado de procesos de cismogénesis.³ Desde el enfoque de cismogénesis, Bateson [1990] muestra la tendencia que las culturas tienen de promover conflictos y divisiones (cismas) en su interior. La propuesta distingue dos tipos de relaciones cismogénicas: la cismogénesis simétrica, que se caracteriza como un tipo de interacción en la cual los participantes responden en igualdad y en función de la respuesta del otro, y la cismogénesis complementaria, donde las respuestas no están determinadas por la igualdad, sino por la influencia de relaciones de dominio-sumisión.

La estructura del documento es la siguiente: el primer apartado da cuenta de los actores y el contexto en el que se presenta la propuesta de Gobierno Comunitario; el segundo apartado aborda los procesos de cismogénesis complementaria entre simpatizantes y no simpatizantes del Gobierno Comunitario, así como los procesos de cismogénesis simétrica entre el grupo de postulantes del Gobierno Comunitario. Finalmente, se señala que, además de los factores exógenos, los conflictos internos limitan la concreción de la propuesta autonómica.

LOS ACTORES Y EL CONTEXTO

Chilón es un municipio indígena, localizado en la Selva Norte de Chiapas que, según el último censo gubernamental, está poblado por 137 262 habitantes distribuidos en 606 localidades [INEGI 2020]. El 98% de su población es hablante de tseltal [INEGI 2020], aunque la gran mayoría entiende

³ El concepto cismogénesis deviene etimológicamente de *cisma* (división) y *génesis* (origen o causa). Si bien la propuesta de Bateson fue desarrollada en 1930 para el estudio de la cultura de una tribu en Nueva Guinea en 1930, actualmente sigue siendo útil para dar cuenta de ciertas formas de comportamiento social entre los grupos.

el español, y sólo el 2% se adscribe como mestizo o ladino.⁴ Antes de 1994, mestizos y caciques conservaron el control político y económico de este territorio [Bobrow-Strain 2015].

Al igual que en otros municipios de la región, la historia política local ha configurado las relaciones inter e intraétnicas y de poder local. En las últimas décadas, las discrepancias se deben, entre otros factores, al pluralismo político, la diversidad religiosa, los proyectos autonómicos —como la experiencia zapatista y la propuesta de Gobierno Comunitario—, los grupos de autodefensas y el crimen organizado.

Entre los acontecimientos principales y los actores determinantes en la vida política municipal encontramos una larga historia de lucha por la tierra [García 2006], el Partido Revolucionario Institucional (PRI) como partido hegemónico en el ámbito nacional, la fundación de la Misión Jesuita en Bachajón en 1958 y su presencia en el territorio tseltal durante más de seis décadas.

En 2017, en el contexto del impulso de las luchas por el autogobierno indígena en el ámbito nacional, en particular, al retomar la experiencia de Oxchuc,⁵ se optó por demandar el cambio de régimen para la renovación del ayuntamiento municipal y desplazar a los partidos políticos.

El 20 de abril de 2018, en el poblado de Bachajón, del municipio de Chilón, el movimiento MODEVITE⁶ presentó el Concejo de Voceros del Gobierno Comunitario de Chilón; la ubicación del Concejo fue el resultado de un largo proceso de organización comunitaria que asumen como una propuesta alternativa para defender el territorio y ejercer la libre determinación.

De acuerdo con Lotte [2021], el Gobierno Comunitario tiene como objetivo recuperar la arena política para concretar iniciativas orientadas al bienestar de la población. El modelo que se plantea es un autogobierno que funcione en el ámbito municipal “es una alternativa que se relaciona con el sistema político mexicano y que reclama su espacio dentro de él al construir

⁴ Mestizos o ladinos, como se autodenominan en la mayor parte de la región maya, son resultado de una mezcla cultural y racial de los indios con los españoles y suele verse en ellos a los representantes locales de la cultura occidental. En varias lenguas mayas existe la categoría *kaxlan*, término derivado de “castellano”, que en un principio se empleó para referirse exclusivamente a los extranjeros españoles, pero que con el tiempo se ha extendido para incluir a los mestizos y ladinos [León *et al.* 1992: 171].

⁵ Un cambio de régimen en la elección de autoridades municipales sin la intervención de los partidos políticos, tal como ahora se lleva a cabo —no sin problemas—, en el municipio de Oxchuc, Chiapas y en el pueblo de Cherán, Michoacán.

⁶ El MODEVITE es un movimiento de tseltales, tsotsiles y ch’oles que surgió en 2014 en conjunto con 11 municipios de la zona Altos y Selva de Chiapas.

una municipalidad diferente con más arraigo en la población activa que el modelo actual” [2021: 197].

A partir de la propuesta, se han conformado dos campos desde los cuales actúan los diversos actores en el municipio: el grupo que está en favor y los que no comparten esa forma de gobierno —autoridades del ayuntamiento municipal y militantes de los partidos políticos.

Como se muestra en la figura 1, el panorama en el que se suscita la propuesta del Gobierno Comunitario es diverso y complejo con la presencia de indígenas y mestizos, distintas profesiones religiosas, comunidades zapatas, diversidad de partidos políticos, grupos de choque y crimen organizado. Se ha hecho evidente que las redes delictivas organizadas están implicadas en diferentes actividades como trata de personas; tráfico de drogas, armas y mercancías ilícitas; robo de automóviles y asesinatos



Fuente: Elaboración propia con información de campo.

En la figura 1 se observa la relación de apoyo que existe en torno al proyecto de Gobierno Comunitario por parte de la Iglesia católica y el sector académico, así como los vínculos con otros grupos y movimientos sociales, el respaldo de los Centros de Derecho Humanos, entre otros. Sin embargo, cuando se exhibe al Concejo del Gobierno Comunitario como los principales representantes de la propuesta, es posible apreciar a los actores que están en desacuerdo, que vigilan y frenan sus acciones.

En Chilón se revela un campo de poder multidimensional que se expresa en dimensiones políticas (partidos políticos), sociales (movimientos sociales), religiosas (iglesias), económicas (fundaciones), académicas (universidades), entre otras. La posición de los actores determina la toma de decisiones, la participación y el conflicto.

Para entender el conflicto en Chilón, en este artículo se retoma la definición de Rubin, Pruitt y Kim [1994] quienes definen el conflicto como la divergencia percibida de intereses (aparentemente incompatibles) o una creencia de que las aspiraciones actuales de las partes no pueden ser alcanzadas simultáneamente.

Como se verá más adelante, la propuesta de Gobierno Comunitario, visto como un sistema, ha creado subgrupos que reaccionan negativamente frente al cambio (cismogénesis complementaria), al generar, por un lado, relaciones conflictivas en el ámbito municipal, por otro lado, discrepancias internas entre sus postulantes. Esos procesos de cismogénesis, como lo señala Bateson, pueden llevar a la escisión entre los grupos, al colapso del sistema o hacia un nuevo equilibrio.

RESULTADOS

1.- Conflicto y cismogénesis complementaria entre los “partidistas”⁷ y los postulantes del Gobierno Comunitario

La cismogénesis de tipo complementaria aparece en este contexto donde dos partes enfrentadas reaccionan a las acciones y discursos de uno contra el otro. En este primer caso, como se muestra en la figura 2, la dinámica aparece como un círculo de acción/reacción en donde cada acción de los promoventes del Gobierno Comunitario causa una reacción del grupo con-

⁷ Partidista es el término que usan los postulantes del Gobierno Comunitario para referirse a las personas que están en favor del régimen de elección de autoridades por medio de partidos políticos.

trario —autoridades del ayuntamiento municipal— mientras el conflicto se agrava, ambos bandos se niegan a asumir un rol subalterno.



Fuente: Elaboración propia con información de campo.

En este caso, los intereses que persiguen los promoventes del Gobierno Comunitario son incompatibles con los intereses de los partidistas. Durante el proceso de lucha autonómica, los partidistas han hecho todo lo posible por anular los esfuerzos del cambio de régimen en la elección de autoridades municipales.

La Constitución Política del estado de Chiapas [2021] señala que la base de la división territorial y de la organización política y administrativa es el municipio libre, donde cada uno es gobernado por un ayuntamiento de elección popular (artículo 58 y 59. decreto No. 176, Periódico Oficial No. 044, de fecha 20 de junio de 2001).

Las autoridades del ayuntamiento constitucional —presidente municipal, síndico y regidores— se eligen cada tres años por medio de votaciones electorales y se legitiman en observancia a lo establecido por la Ley General de Instituciones y Procedimientos Electorales (artículo 217). Debemos anotar que, en la actividad político-electoral, el presupuesto anual de 816

millones de pesos⁸ que recibe el gobierno en ese municipio tiene un peso importante. De manera que el ayuntamiento municipal es el espacio de poder de primer orden, pues entre sus atribuciones están la atención de asuntos de seguridad pública, servicios públicos, asuntos políticos, jurídicos, financieros y administrativos.

Como se muestra en el cuadro 1, comparando las últimas tres elecciones municipales, es notorio el incremento de la actividad política de los partidos y el porcentaje de sufragistas que acudieron a las urnas.

Cuadro 1
Elecciones y participación ciudadana en Chilón

ELECCIONES MUNICIPALES	2015	%	2018	%	2021	%
LISTA NOMINAL	64 855		71 900		69 538	
PARTICIPACIÓN CIUDADANA	35 219	54.30	43 180	60.05	54 196	77.93

Fuente: Elaboración propia con base en los resultados del IEPC, 2021.

Para explicar por qué, a pesar del llamado al voto nulo por parte de los postulantes del Gobierno Comunitario, la participación electoral reflejó un aumento considerable, una de las candidatas por la presidencia municipal refiere:

Se me presentó la oportunidad para ser candidata, pueden pensar que es contradictorio porque toda mi familia está con Gobierno Comunitario, pero yo no lo veo así. ¿Por qué participé? Porque, si yo no lo hago, otro lo va a hacer. Si mi familia no sale a votar, va a ganar el candidato que no queremos. [Candidata por la presidencia municipal de Chilón, 2021].

La consecuencia de este hecho se puede ver en las acciones para excluir del grupo a las personas que se afiliaron a un partido político, sin embargo, hay un reacomodo y reuniones de evaluación para valorar el camino a seguir como promotores del Gobierno Comunitario. Ese trabajo para realinear las facciones que existen dentro del grupo implica un replantea-

⁸ Cifra registrada en el proyecto de egresos 2020, H. Ayuntamiento de Chilón, Chiapas.

miento de la propuesta de Gobierno Comunitario, de la toma de decisiones consensuadas y lograr acuerdos.

Otros factores que inciden en la participación electoral son la dependencia a los apoyos gubernamentales (compra de votos) que afecta la participación comprometida en el movimiento autonomista; las acciones violentas⁹ que los grupos delictivos realizan para atemorizar y forzar a la población a inclinarse por un candidato; pero, también, las votaciones para la reelección del actual presidente municipal se deben a una valoración positiva de su periodo de gobierno.

Durante el proceso electoral de 2021, 13 candidatos de partidos políticos disputaron la presidencia municipal. La votación contó con la participación del 78 % de la lista nominal y culminó con la reelección del candidato por el Movimiento Regeneración Nacional (MORENA), Carlos Jiménez Trujillo, quien gobernó de 2018 al 2021 y ahora gobernará hasta el 2024.

Como modelo cultural de comportamiento, desde la escala municipal, las autoridades del ayuntamiento constitucional procuran asegurar el poder político y administrativo al hacer uso de la fuerza como una forma de dominio, también, estratégicamente ha creado una nueva figura: los delegados comunitarios, quienes fungen como enlace para hacer llegar la información a las comunidades.

El comportamiento del grupo de los partidistas se fomenta y se respalda por las autoridades del ayuntamiento municipal, es decir, el comportamiento organizativo jerárquico desde la presidencia municipal da mayor dominio al grupo coercitivo y causa temor al resto de la población.

Al respecto, el sector de la población que rechaza un cambio de régimen en la elección de autoridades locales argumenta que ese modelo representa un atraso y que está lejos de ser una vía para mejorar las condiciones de vida en el municipio. Desde su perspectiva, esa propuesta genera divisionismo comunitario y confrontación.

En este contexto —y de acuerdo con lo presentado en la figura 2— encontramos que, a partir del comportamiento de un grupo, el contrario responde con más alarde. Desde la solicitud de los postulantes y el posterior inicio del dictamen antropológico en 2019, los partidistas señalaron que no se estaba considerando a todos los actores locales. Para frenar el proceso, partidistas y autoridades del ayuntamiento municipal reaccionaron

⁹ Desde disparos al aire hasta asesinatos como el ocurrido 17 de marzo de 2021, cuando el precandidato de MORENA a la alcaldía de Chilón, Pedro Gutiérrez, excomisariado ejidal de Bachajón, fue emboscado y asesinado por un grupo armado. Este hecho se dio a conocer en diversos medios periodísticos estatales y nacionales.

con prácticas represivas en contra de los postulantes del Gobierno Comunitario, condicionaron los apoyos sociales, atemorizaron a la población e impidieron la realización del estudio antropológico,¹⁰

La consulta consistiría en realizar dos asambleas en cada una de las localidades [comunidades] del municipio y celebrar la “asamblea de resultados” recuperando los votos de cada asamblea comunitaria, y si el pronunciamiento era a favor del cambio de régimen hacia sistemas normativos indígenas, proceder a la elección sin partidos políticos. El peritaje no pudo realizarse en terreno, en virtud que los opositores recibieron a los antropólogos con violencia e impidieron el desarrollo de la investigación [Burguete, 2021: 278].

Los postulantes del Gobierno Comunitario han hecho pública una serie de acontecimientos adversos que sucedieron en Chilón de 2019-2021: la intimidación y extorsión a sus compañeros (marzo de 2019); la difamación e incitación a la violencia por parte de las autoridades ejidales y municipales (junio de 2019); la retención de los funcionarios del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y del Instituto Electoral de Participación Ciudadana (IEPC), quienes realizaban el estudio cultural (agosto de 2019); la retención de 28 de sus compañeros en el ejido San Antonio Bulujib (septiembre de 2019); la privación del derecho a la educación de 14 alumnos de la comunidad La Palma porque sus padres no apoyaban al gobierno municipal y la constante intimidación, hostigamiento y amenazas a los miembros del Gobierno Comunitario.

En el discurso de los postulantes del Gobierno Comunitario se identifican afirmaciones e historias en forma de contraste, *nosotros* (los postulantes del Gobierno Comunitario) y *ellos* (las autoridades municipales y partidistas). Marcar fronteras entre *nosotros* y *ellos* es una manera distintiva de los actores sociales que se articula en torno a la autoconcepción del grupo y se configura y define en colectivos diversos como el pueblo, la nación, el partido, etcétera [Beriain 1996].

Se puede afirmar que construir una memoria dota de identidad al grupo y define el sentido para la acción colectiva, así como la diferenciación de los actores respecto de los otros, como consecuencia, se crea un sentido de pertenencia, una diferenciación entre *nosotros* y quiénes no son como *nosotros*. Con base en esa marcada oposición es posible identificar algunos elementos culturales que los tseltales de Chilón consideran como propios

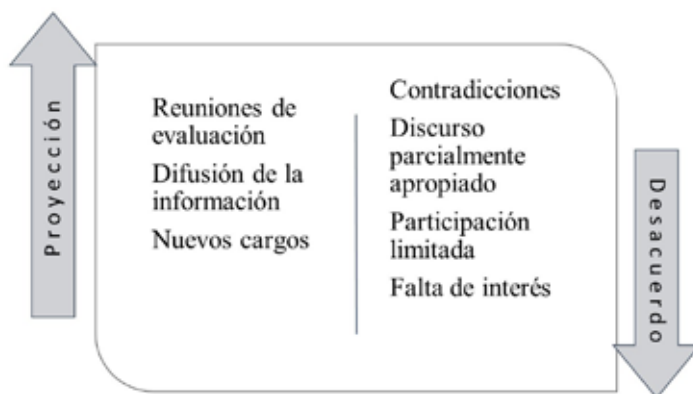
¹⁰ Sobre la interrupción del estudio cultural y el secuestro de los antropólogos del INAH, ver a Mendoza [2021].

o apropiados, por ejemplo, el sistema tradicional en la elección de autoridades comunitarias, la figura de autoridad y la idea del *servir*.

2.- Cismogénesis simétrica entre los postulantes del Gobierno Comunitario

En este contexto, el conflicto se aprecia como un proceso de cismogénesis simétrica entre los promoventes del Gobierno Comunitario que se ilustra de la siguiente manera:

Figura 3
Cismogénesis simétrica



Fuente: Elaboración propia con datos de campo.

Como se ilustra en la figura 3, al interior del grupo de promoventes se expresan desacuerdos, contradicciones e incertidumbre por la manera en cómo se está llevando a cabo el proceso para el cambio de régimen en la elección de autoridades. Entre los principales señalamientos está la falta de apropiación del discurso autonómico, que a su vez es causa de desinterés y limita la participación. Como consecuencia, el conflicto es percibido, es confrontado, pero también está dando como resultado una valoración del proyecto autonómico.

Como antecedente, se puede mencionar que, con una presencia de más de 60 años en la región, los jesuitas¹¹ acompañan a los pueblos indígenas católicos de los municipios de Chilón, Sitalá y algunas comunidades de los municipios de Yajalón, Ocosingo, Simojovel, Pantelhó y Salto de Agua. En Chilón, la Misión cuenta con 569 ermitas (pequeñas capillas) que se organizan en 59 zonas y 22 interzonas. Esa organización territorial es reconocida y aceptada por la población católica; no así por el resto de la población.

Las Iglesias cristianas no católicas tienen una importante presencia a pesar de los 60 años del trabajo pastoral de los jesuitas en Chilón. De acuerdo con datos del INEGI [2020], la Iglesia católica supera con el 4.02% de fieles a las Iglesias cristianas no católicas, es decir, con 2 089 creyentes tseltales.¹²

En este segundo caso de cismogénesis, las diferencias son de tipo simétrico, se trata de dos perspectivas con posiciones iguales, donde una de las partes reconoce los errores que deben superarse. De manera que los desacuerdos se manifiestan con expresiones como “¿para qué buscar el reconocimiento legal de los usos y costumbres, si entre los tseltales lo hemos reconocido siempre?”, “¿cómo hacer que se asimile esta propuesta?”, “¿cómo incluir a quienes no son católicos?”, entre otras.

Una observación importante que hacen algunos postulantes es la referente a la creación de nuevos cargos en la estructura organizativa del Gobierno Comunitario. Regidos de acuerdo con normas y procedimientos propios los cargos se atribuyen a ciertas características propias y se reconocen, incluso tácitamente, por consenso y por la posición que ocupan. De manera que los cargos de *bah tijawetik* (coordinadores regionales), *xchebal tijawetik* (coordinadores comunitarios) y los concejales del Concejo de Gobierno Comunitario no siempre son aceptados por la mayoría del grupo.

La elección de los concejales se hizo en cada centro y se tomó en cuenta el tamaño de los centros, de modo que en Chilón están representados por 12 jóvenes concejales, de los cuales seis son mujeres y seis son hombres. Desde entonces, los concejales representan a las comunidades tseltales participantes en la propuesta y, mediante sus discursos, divulgan el ideario de ese movimiento para transmitir la información a las bases.

¹¹ Pertenecientes a la Compañía de Jesús, orden religiosa de la iglesia católica.

¹² Esta situación nos puede explicar el intenso trabajo de los agentes de pastoral de la Misión de Bachajón en la creación de una amplia red de diáconos, catequistas —a la que han sumado la participación de las mujeres— y laicos que están en el proyecto de la Iglesia autóctona y que acompañan el proceso del Gobierno Comunitario.

A pesar que hubo una apertura de espacios de participación a mujeres y a jóvenes, el varón que ocupa un cargo siempre ha sido acompañado por su esposa, además, los jóvenes que ocupan ese cargo no gozan de reconocimiento, por lo tanto, no tienen autoridad.

Para el sector de la población tseltal de Bachajón que promueve el Gobierno Comunitario, la esencia de la autoridad tiene su fundamento en el principio de *servir*, un servicio comunitario gratuito. Como lo indica claramente la expresión *a'tel tuunel ku'untik* (nuestros servidores), todos los habitantes están obligados a servir a la comunidad para la organización comunitaria.

Al igual que en otros municipios indígenas de Chiapas, este sistema de servicios que alcanza hasta la localidad más lejana ha creado una élite o cuerpo de gobierno: los Principales —concejo de ancianos— [Iribarren 2016]. Los Principales representan la autoridad suprema de la vida civil y religiosa comunitaria; su labor es velar por la tranquilidad, armonía y buena vida [Moreno 2021]; su autoridad moral se funda en el respeto y reconocimiento de la persona por su trayectoria, además, es uno de los elementos más importantes de estimación social.

Maurer ha señalado que “el que supo servir, sabrá también gobernar la comunidad ya que conoce las necesidades de todos aquellos que estarán bajo su autoridad. La experiencia les ha enseñado que es lo bueno para la comunidad” [1984:80]. En ese sentido, quien aspira a ser autoridad no puede postularse a sí mismo, sino que será designado por los Principales¹³ [Moreno 2021].

Desde el punto de vista civil, los Principales, en trabajo conjunto con los comisariados, “rigen el orden del ejido y resuelven de forma colegiada los asuntos importantes” [entrevista a Principal de Bachajón, diciembre, 2021]. Desde la perspectiva religiosa, los pontífices supremos del poblado son los encargados de las relaciones con el mundo superior (espiritual) [Maurer 1984: 81].

Señala Cubells [2021] que en la estructura y función de cargos existen normas consuetudinarias que confirman la existencia de un proceso vivo de autodeterminación. Sin embargo, no ha estado exenta de cambios culturales. De éstos se pueden identificar, al menos, tres factores importantes: las dinámicas económicas actuales, la diversidad religiosa y el nombramiento de nuevos cargos por parte de la Misión de Bachajón.

¹³ Los voluntarios deben presentarse con anticipación ante el Principal de su *Calpul* para participarle el deseo de tomar un cargo de capitán. El Principal por su parte le dice qué cargo está vacante.

En cuanto al primer factor, en la esfera económica, las condiciones actuales de crisis económica han incentivado la migración de los jóvenes y el desplazamiento de la producción de cultivos básicos por la producción de mariguana, que induce a una falta de participación e interés en los cargos [entrevista a habitante de Chilón, enero, 2021]. Respecto al segundo factor, la participación en las festividades tradicionales disminuyó con la llegada de otras denominaciones religiosas,¹⁴ lo que a su vez rompió con el interés de ocupar los cargos.

Lo anterior puede analizarse con el Carnaval de Bachajón:

La fiesta de Carnaval es celebrada por los ejidatarios de San Sebastián. Su nombre en tselal es *lo'ilqu'in* (fiesta de burla), los encargados de preparar esta fiesta son los Capitanes, asesorados por sus Principales. El cargo de Capitán dura un año, la ceremonia de toma y retirada del juramento se realiza en la iglesia, pero antiguamente se realizaba en el *yaxnah* (enramada) ya sea saliente o entrante ante la vista del público. Pero es importante mencionar que el *Calpul Lacma'* ha comenzado nuevamente este rito de la toma y retirada de juramento en la casa del capitán, es decir en el *yaxnah*, (enramada).

El carnaval de Bachajón es la fiesta social-política del pueblo, que se ha venido transmitiendo de padres a hijos para recordar la fundación del pueblo y la batalla que hubo entre tseltales y lacandones provenientes de la selva por el año de 1521. Por lo tanto, cada año se conmemora, se renueva la fundación del pueblo haciendo su reaparición los lacandones representados por un grupo de seis hombres denominados *caribios* y que en los discursos rituales se les nombra como los: *waqueb j'atinej lum*, *waqueb j'atinej c'apal* (seis que se cubrirán de tierra, seis que se cubrirán de basura) guiados por el *sbah jcabinal* (jefe *caribio*). Por lo tanto, no es solamente una diversión popular, sino un recordatorio de hechos históricos y legendarios que, por medio de la realización de los diferentes ritos y mitos, se reconstruye el pueblo [entrevista a Principal de Bachajón, marzo, 2021].

El significado que el Principal de Bachajón detalla del Carnaval es pertinente en la medida en que muestra cómo la organización del Carnaval depende de las instancias tradicionales del poder —Capitanes y Principales. La responsabilidad recae en dos Capitanes *kajwaltik-Dios*, (Nuestro gran Dios): un *bankil*, un *ijtis'in* (hermano mayor/hermano menor) y dos Capitanes juez o *xiwes*: un *bankil*, un *ijtis'in* (hermano mayor/hermano menor).

¹⁴ Según cifras del INEGI [2020], el 47% de la población total es población católica y el 53% se adscribe a otra religión mayoritariamente como protestantes y evangélicos.

Becquelin-Monod y Bretón [1979] señalaron la influencia de la Iglesia católica en el reemplazo de elementos tradicionales, como el *yaxnah*, (enramada), por ceremonias dentro de la Iglesia. Otro factor de cambio en el desarrollo del Carnaval es origen de los gastos económicos que antes recaía por completo en el Capitán y ahora un porcentaje es financiado por el ayuntamiento constitucional.

Ahora bien, Gasparello [2021] señala que la Misión de Bachajón, en trabajo con el Centro de Derechos Indígenas A.C. (CEDIAC), ha impulsado la revitalización del sistema de cargos comunitario mediante la figura del Principal en conjunto con los *jmeltsa'anwanejetik* (arregladores de conflictos), cuya función es arreglar los conflictos comunitarios y facilitar la negociación entre las partes en disputa, en calidad de mediadores.

Los *jmeltsa'anwanejetik* son un cargo nuevo, que recupera algunas atribuciones de los cargos tradicionales refuncionalizadas en una estructura novedosa [...] Sin embargo, la función de los *jmeltsa'anwanejetik* no es reconocida por todos los habitantes de la zona, pues es un cargo marcado por la adscripción religiosa [Gasparello 2021: 128 y 132].

En efecto, los cargos nuevos operan dentro de la demarcación territorial precisada por la Misión. El hecho de que tengan presencia no significa que sea aceptada por los habitantes, por el contrario, el nombramiento de nuevos cargos comunitarios ha desestimado a los tradicionalmente reconocidos por los tseltales, lo cual es visto con desaprobación.

Culturalmente, los cargos son importantes en la organización de los pueblos porque tienen la función de “guiar al pueblo”, de ahí la relevancia de considerar la edad y la experiencia. Son tradiciones al interior que, una vez que se cambian, rompen con la cultura y vienen a complicar de manera significativa el proceso de Gobierno Comunitario.

Una de las principales críticas que algunos promoventes del Gobierno Comunitario subrayan es el traslape de funciones entre Principales tradicionales y Principales designados por los jesuitas;¹⁵ se refieren a los primeros como personas importantes de la comunidad, *Ja' ya sna* (el que sabe);

¹⁵ Desde hace cuatro décadas, Maurer [1984] señalaba que los sacerdotes han contribuido a disminuir la autoridad de los Principales una vez que han nombrado cargos — como presidente de la iglesia y catequistas— que no proceden de esa autoridad suprema.

sabe sembrar cargos y sabe hacer el *pat o'tan*¹⁶ (ritual del saludo); los segundos son identificados como dirigentes espirituales de la comunidad o guías religiosos que van a dar solución a asuntos importantes de la comunidad. Al igual que los principales tradicionales, se ubican en la jerarquía más alta dentro del sistema de cargos.

Lo anterior pone de manifiesto una rivalidad entre el sistema de cargos tradicionales¹⁷ y los cargos religiosos contemporáneos¹⁸ frente a los cargos constitucionales. Es decir, evidencia cambios en el sistema que son resultantes de la interacción conflictiva de individuos con patrones comportamentales distintos y que son expuestos como procesos de cismogénesis de acuerdo con el modelo de Bateson. No obstante, si bien el sistema tradicional de cargos en Chilón —el cual persiste hasta la actualidad— no ha sufrido cambios estructurales, éste sí se ha visto alterado en cuanto a sus funciones debido a que han sido sustituidas por nuevos tipos de autoridad municipal.

En resumen, la reinención de los cargos tradicionales ha ocasionado conflictos que transitan de lo religioso a lo político. En los procesos de cismogénesis simétrica se muestra una relación de equivalencia, por lo cual el conflicto tiende a minimizarse; en los procesos de cismogénesis complementaria, la polarización tiende a ser más agresiva porque cada una de las partes se acusa mutuamente y busca posicionarse. Resalta aquí el *nosotros/ellos* en donde cada grupo maximiza sus aciertos y cualidades, además minimiza los aciertos y argumentaciones que maneja la otra parte.

Villafuerte y García sostienen que, en Chiapas, la conflictividad es una síntesis de la complejidad; que las comunidades chiapanecas son espacios “con repetidos conflictos interétnicos” [2021:213] e intraétnicos —desde la perspectiva de Bastian [2008]— pues prevalecen los conflictos por divisiones al interior de las comunidades.

En un estudio reciente, Villalobos [2020] señala que el clima de violencia, miedo e inseguridad que permea en el municipio de Chilón en los últimos años¹⁹ está relacionado con el crimen organizado y con las acciones

¹⁶ Para Silvano [2018], el *pat o'tan* es la expresión de la palabra que sale del corazón; implica sentimientos y emociones para la familia y el agradecimiento con la naturaleza.

¹⁷ Constituido por un número de oficios religiosos y civiles definidos por la comunidad, ordenados jerárquicamente y con asignación rotativa entre los miembros de ésta por un periodo específico de tiempo [Rodríguez 2020].

¹⁸ Se refiere a los cargos asignados por los religiosos de la Misión de Bachajón.

¹⁹ Por su localización geográfica, Chilón es un punto estratégico que conecta a los municipios de los Altos con los municipios de la Selva Norte y funciona como ruta alterna de Chiapas hacia Villahermosa, Tabasco y Campeche.

de los grupos armados de tipo paramilitar —grupos de choque y/o auto-defensas.

La propuesta de suprimir el esquema partidista amenaza con romper el control social que los grupos de poder local mantienen con la estructura del gobierno municipal, así que se genera un tipo de relación conflictual: cismogénesis complementaria con lucha por el poder, la cual genera violencia.

CONCLUSIONES

En este estudio resaltamos dos ideas importantes. La primera tiene que ver con la prevalencia de una idealización de la autonomía, no sólo desde las investigaciones académicas, sino más concretamente en los discursos constitucionales sobre el reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas a la autonomía, pero que en la práctica está lejos de materializarse. Discursos que se muestran bellos pero inoperantes. La segunda es la complejidad política, social y cultural que, sin duda, atraviesan los municipios indígenas para consolidar su proceso autonómico.

De modo que hemos evidenciado el clima, el contexto y contenido de la arena política en el que se mueve la propuesta de Gobierno Comunitario en Chilón, en especial, la correlación de fuerzas entre los diversos actores y las contradicciones internas aunado a la confrontación entre los distintos sistemas de gobierno que converge en relaciones de poder, conflicto y violencia. Para lo cual fue preciso un enfoque teórico que no minimizara los factores externos, pero que acentuara en los factores endógenos o internos que generan desacuerdos y fragmentación.

El abordaje desde el enfoque de cismogénesis resultó oportuno para la comprensión de los distintos niveles de conflicto, los discursos y las posturas de los grupos. Por un lado, en la escala municipal, se producen conflictos con grupos que expresan intereses antagónicos. En esa relación conflictiva de lucha por el poder (cismogénesis complementaria), cada grupo quiere imponer sus reglas y puntos de vista, por lo tanto, es difícil negociar; no hay diálogos ni acuerdos. Por otro lado, en la relación simétrica, los desacuerdos que se evidencian en el interior del grupo son la imposibilidad de establecer una lucha de mayor alcance; la falta de inclusión de la población no católica y el cambio cultural en la ocupación de cargos. Sobre este último punto, la complejidad social evidenció una rivalidad entre el sistema de cargos tradicionales con los cargos religiosos contemporáneos, en particular, con el cargo de Principal.

En ese sentido, la ruptura que se produce en el seno de la organización desdibuja el objetivo común y evidencia una fase de estancamiento, que es

el punto, de acuerdo con Rubin, Pruitt y Kim, donde la situación no empeora, sino que puede seguir igual o puede ser un paso para mejorar ante los cambios que han de venir.

Finalmente, afirmamos que el municipio de Chilón es en la actualidad un nudo de conflictos, por lo que el proceso de reconocimiento de Gobierno Comunitario está lejos de su concreción, no sólo por las redes de poder externas opuestas, sino también por su débil organización y conflictos internos en la propia comunidad. Tomando en cuenta los desafíos para el establecimiento de Gobiernos Comunitarios, es preciso reflexionar en la autonomía en general y a establecer otras líneas de análisis, por ejemplo, qué es la autonomía desde la percepción de los pueblos indígenas.

REFERENCIAS

Bari, María Cristina

2002 La cuestión étnica: Aproximación a los conceptos de grupo étnico, identidad étnica, etnicidad y relaciones interétnicas. *Cuadernos de Antropología Social*, 16: 149-163.

Bastian, Jean-Pierre

2008 Conversiones religiosas y redefinición de la etnicidad en el estado de Chiapas. *Trace. Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre*, 54: 19-30.

Bateson, Gregory

1990 *Naven "Un ceremonial Iatmul"*. Júcar, Universidad. Barcelona. España.

Becquelin-Monod, Aurore y Alain Breton

1979 El Carnaval de Bachajón. Cultura y naturaleza: dinámica de un ritual tzeltal. *Estudios de Cultura Maya*, XII: 191-239.

Beriain, Josetxo

1996 La construcción de la identidad colectiva en las sociedades modernas, en *Identidades culturales*, Josetxo Beriain y Lanceros (comps.). Universidad de Deusto. Bilbao, España.

Bobrow-Strain, Aaron

2015 *Enemigos íntimos. Terratenientes, Poder y Violencia en Chiapas*. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. México.

Burguete, Araceli

2021 La reconstitución de la asamblea en Oxhuc, Chiapas. Elecciones por Sistemas Normativos Indígenas (2015-2019), en *Autonomías y autogobierno en la América Diversa*, Miguel González, Araceli Burguete et al. Universidad Politécnica Salesiana. Ecuador: 255-284.

Cámara de diputados del H. Congreso de la Unión

2014 Ley General de Instituciones y Procedimientos Electorales. <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGIPE_130420.pdf>. Consultado el 27 de febrero de 2022.

Constitución Política del Estado de Chiapas

2001 Gobierno de Chiapas. <<https://www.haciendachiapas.gob.mx/marcojuridico/Estatal/informacion/Leyes/constitucion.pdf>>. Consultado el 27 de febrero de 2022 [PDF].

Cubells, Lola

2021 El “derecho que nace del pueblo” Tzeltal, en *Sistemas normativos y prácticas autonómicas del pueblo Tzeltal de Chilón y Sitalá*, Xóchitl Leyva Solano, Lola Cubells, Júnia Lima (coords.). CLACSO, CEDIAC. Buenos Aires, Argentina; México: 135-144.

García A., Miguel Ángel y Gildardo Mendoza

2006 *El impacto del PROCEDE en los recursos naturales, la vida comunitaria y el tejido social de comunidades indígenas tseltales en la región selva norte de Chiapas*. Maderas del Pueblo del Sureste A.C. y Foro para el Desarrollo Sustentable, A.C. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Gaspardo, Giovanna

2021 Conciliación y construcción de la paz en contextos de violencia: la experiencia de los jmeltsa'anwanejetik en la región de Bachajón, Chiapas, en *Sistemas normativos y prácticas autonómicas del pueblo Tzeltal de Chilón y Sitalá*, Xóchitl Leyva Solano, Lola Cubells, Júnia Lima (coords.). CLACSO, CEDIAC. Buenos Aires, Argentina; México: 123-134.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)

2020 Censo de Población y Vivienda 2020. <https://www.inegi.org.mx/app/tabulados/interactivos/?pxq=Poblacion_Poblacion01>. Consultado el 11 de junio de 2022.

Iribarren, Pablo

2016 Misión Chamula, Chiapas. Experiencia de un trabajo pastoral 1969-1977. Editorial Fray Bartolomé de Las Casas, A.C. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. México.

León, María del Carmen, Mario Humberto Ruz y José Alejos

1992 *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.

Lotte, Roulund

2021 Autogobierno indígena local en el sistema político mexicano, en *Sistemas normativos y prácticas autonómicas del pueblo Tzeltal de Chilón y Sitalá*, Xóchitl Leyva Solano, Lola Cubells, Júnia Lima (coords.). CLACSO, CEDIAC. Buenos Aires, Argentina; México: 197-208.

Maurer, Eugenio

1984 *Los tseltales*. Centro de Estudios Educativos. México.

Mendoza, Gabriel

2021 La lucha por el reconocimiento del derecho a la libre determinación y autonomía de las comunidades Tseltales de Chilón y Sitalá, en *Sistemas normativos y prácticas autonómicas del pueblo Tseltal de Chilón y Sitalá*, Xóchitl Leyva Solano, Lola Cubells, Júnia Lima (coords.). CLACSO, CEDIAC. Buenos Aires, Argentina; México: 197-208.

Moreno, Gilberto

2021 El Pueblo de San Sebastián Bachajón y los kalpuletik, en *Sistemas normativos y prácticas autonómicas del pueblo Tseltal de Chilón y Sitalá*, Xóchitl Leyva Solano, Lola Cubells, Júnia Lima (coords.). CLACSO, CEDIAC. Buenos Aires, Argentina; México: 147-159.

Rodríguez, Lidia

2020 “El poder se viste de costumbre”. Sistema de cargos en comunidades originarias en Mesoamérica y los andes. *Boletín antropológico*, 38 (99): 7-27.

Rubin, Jeffrey Z., Pruitt, Dean G. y Kim, Sung Hee

1994 *Social conflict: Escalation, stalemate, and settlement*. McGraw-Hill. Nueva York.

Sánchez, Luvia, Manuel Parra y Carla Zamora

2022 Autonomía de los pueblos indígenas latinoamericanos. Estudios de caso comparativo entre Chilón (México) y Charagua (Bolivia). *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, 75.

Silvano, Anselmo

2018 Pat o'tan: *el ritual de la “pedida de la mujer” en los Tseltaletik de Yulubmax, Chiapas*, tesis de maestría en Estudios Culturales. Facultad de humanidades. Universidad Autónoma de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. México.

Villafuerte, Daniel y María del Carmen García

2021 *Los avatares de Chiapas. Proyectos, conflictos, esperanzas*. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Juan Pablos Editor. México.

Villalobos, Teresa

2020 *Subjetividades políticas y procesos organizativos en el municipio de Chilón. Acercamiento desde el caso de los tseltales organizados y vinculados a la Misión de Bachajón*, tesis de doctorado en Antropología Social. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. México.

Actores, modalidades y problemáticas de la pesca a pequeña escala en Puerto Madero, Chiapas

Giovanny Castillo Figueroa*

PROGRAMA DE BECAS POSTDOCTORALES. CIMSUR-UNAM

RESUMEN: *Este artículo describe la situación actual de la pesca a pequeña escala en la localidad de Puerto Madero, estado de Chiapas, con base en información empírica recabada in situ por vía de técnicas etnográficas como observación y entrevista. Al inicio, contextualiza brevemente la zona de estudio y retoma discusiones de la antropología marítima en aras de dar cuenta general de la actividad. En seguida, identifica a los actores sociales que intervienen en el proceso, desde la captura hasta la comercialización, y caracteriza tres modos concretos de obtención y distribución de los productos pesqueros que al complementarse diversifican la producción y los mercados. El panorama etnográfico concluye con la enunciación de algunas problemáticas que en la mirada de los interlocutores afectan hoy día a la pesca del puerto y que se erigen en líneas para futuras investigaciones.*

PALABRAS CLAVE: *pesca a pequeña escala, etnografía, producción, mercados, diversificación.*

Social actors, modalities and conflicts of small-scale fishing
in Puerto Madero, Chiapas

ABSTRACT: *This paper describes the current situation of small-scale fishing in Puerto Madero, Chiapas, based on empirical information collected in situ through ethnographic methods such as observation and interview. First, to give a general characterization of the activity, I briefly contextualize the study area and retrieve discussions from maritime anthropology. Then, I identify the social stakeholders involved in the process from capture to commercialization, and characterize three specific ways for obtaining and distributing fishery products that complement each other to diversify production and markets. Finally, my ethnographic research concludes with the discussion of some problems that, in the perspective of the interlocutors, affect fishing nowadays, which will serve as baseline for further research.*

* gcastillo23d@gmail.com

Fecha de recepción: 8 de abril de 2022 • Fecha de aprobación: 26 de julio de 2022

KEYWORDS: *small-scale fishing, ethnography, production, markets, diversification.*

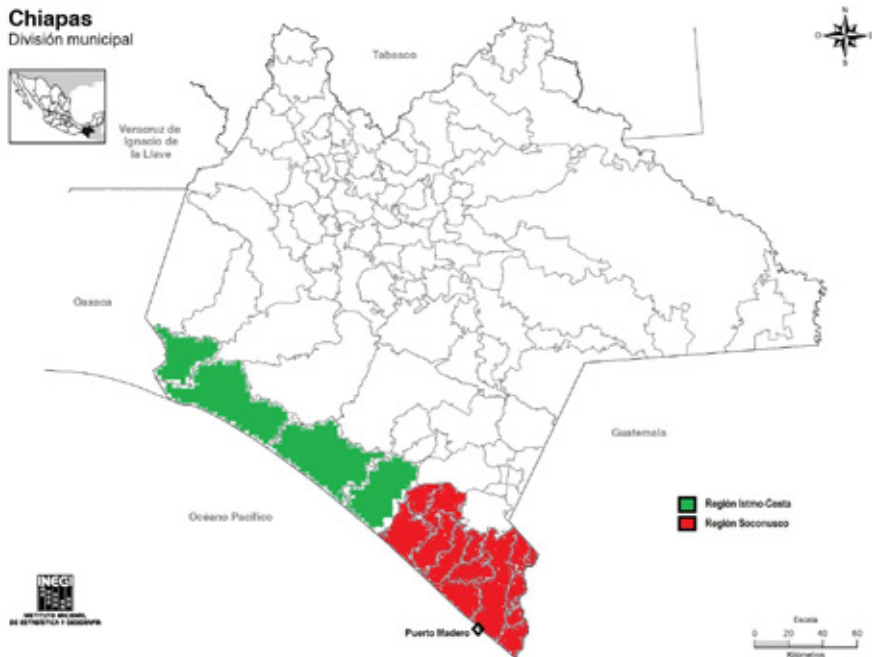
ETNOGRAFÍAS DE LA PESCA EN LA COSTA DE CHIAPAS

En las décadas de 1980 y 1990 se abrió un nuevo campo de estudio antropológico en el estado de Chiapas: la pesca artesanal o a pequeña escala. El trabajo pionero de Díaz y colaboradores [1984] presentó una radiografía de la actividad en la región Costa-Istmo e incluyó una contribución de María de los Ángeles Ortiz Hernández [1984] sobre la organización del trabajo y la comercialización de pescado y camarón dentro de una sociedad cooperativa de producción pesquera [SCPP] en un municipio de la región del Soconusco.¹ Casi 10 años después, Carlos Ortiz Segura [1993] aportó una monografía que informaba sobre las tecnologías utilizadas para la pesca de tiburón en Puerto Madero, otro lugar del Soconusco. Finalmente, en el curso de esa misma década la fértil obra de Graciela Alcalá, de igual forma centrada en la región soconusquense, permitió conocer distintas aristas del fenómeno pesquero, *v.g.* la relevancia de la migración centroamericana en su desarrollo [1992, 1993], los diferentes espacios, tiempos y modos de aprovechar los recursos [1995] o el impacto de los proyectos portuarios y de modernización agroindustrial en su día a día [1996], temas que confluían en una etnografía que sigue siendo a la fecha un referente clave de la antropología de la pesca en México [1999].

Aunque con el cambio del milenio cesó el ímpetu por estudios de esta índole, todavía se hicieron ejercicios relevantes en la costa norte de Chiapas, por ejemplo, Gellida y Moguel [2007] examinaron el componente territorial, tecnológico y productivo de la pesca de camarón en estuarios de Tonalá, mientras que Muñoz y Cruz [2013] analizaron los referentes identitarios de jóvenes pescadores de Arriaga, en el contexto de la migración internacional.

¹ La región Costa-Istmo se sitúa al noroeste de la entidad, en límites con la región Istmo del estado de Oaxaca, y está conformada por los municipios de Arriaga, Mapastepec, Pijijiapan y Tonalá. Por su parte, la región del Soconusco se localiza al suroeste, en zona de frontera con Guatemala y abarca los municipios de Acacoyagua, Acapetahua, Cacahoatán, Escuintla, Frontera Hidalgo, Huehuetán, Huixtla, Mazatán, Metapa, Suchiate, Tuxtla Chico, Tapachula, Tuzantán, Unión Juárez y Villa Comaltitlán.

Mapa 1
La costa de Chiapas y sus regiones



Fuente: Marco Geostadístico Municipal 2010, Instituto Nacional de Geografía y Estadística (modificaciones realizadas por el autor).

En línea con toda esa tradición investigativa, en este artículo muestro un panorama de la pesca en un escenario nodal de la costa soconusquense: Puerto Madero. Puntualmente, describiré sus actores, modalidades y problemáticas, con base en el trabajo de campo llevado a cabo en el marco del proyecto posdoctoral, “Problemática actual de la pesca artesanal en Puerto Chiapas (Soconusco): impactos y reacomodos a partir del Covid-19”, cuyo fin era caracterizar las prácticas pesqueras de ese lugar en el contexto de la pandemia de SARS-CoV-2 declarada por la Organización Mundial de la Salud (OMS) en marzo de 2020. En esta ocasión no me referiré a las alteraciones provocadas por la crisis sanitaria o a las narrativas que al respecto esgrimen los actores locales; el propósito es retratar la situación general de la pesca según fue observada en terreno y más allá de la contingencia actual por el coronavirus.

La información primaria fue acopiada *in situ* en el mes de octubre de 2021, por vía de observaciones en *varaderos* (donde yacen las lanchas que

van a faenar al mar) y *palapas* (sitios en los cuales se recibe, enhiela y comercializa pescado), a la par de numerosas pláticas informales con las personas involucradas en la captura, almacenaje y comercio del producto; estas conversaciones dieron cabida a entrevistas semiestructuradas un tanto más prolongadas que permitieron abundar en los detalles de las prácticas cotidianas; en total, fueron 12 entrevistas realizadas a los siguientes sujetos:

- i) *Palaperos*, o sea, armadores e inversionistas que disponen del capital, los medios de trabajo y los permisos para operar y comercializar el producto.
- ii) Pescadores, que prestan su tiempo y fuerza de trabajo para extraer el pescado.
- iii) Empleados de palapa, también conocidos como *pordiyeros*, que se encargan de descargar, procesar, enhielar y vender producto en el sitio.
- iv) Comerciantes minoristas, que adquieren pescado en pequeñas cantidades para después revenderlo en mercados locales.

En ese tenor, los insumos que nutren este documento son básicamente notas de campo y narrativas de interlocutores cuyos nombres he cambiado para asegurar su anonimato.

El texto se divide en cuatro secciones. En la primera contextualizo brevemente la zona del estudio y presento algunos rasgos generales de la actividad observada, para tomar como referencia categorías elaboradas desde la antropología marítima [Rubio-Ardanaz, 1994]. En las siguientes dos retrato la situación actual de la pesca a pequeña escala, caracterizando a los actores que la hacen posible y algunas modalidades de captura y distribución de los productos pesqueros. El cuarto apartado, pensado como la semilla de indagaciones futuras, explora los problemas que, a juicio de los sujetos, afectan el devenir de su actividad.

PESCA A PEQUEÑA ESCALA EN PUERTO MADERO

Puerto Madero es una localidad adscrita al municipio de Tapachula de Córdoba y Ordóñez y situada a 28 km de la cabecera, en frente del Océano Pacífico. Originalmente llamada San Benito, emergió a fines del siglo XIX e inicios del XX como puerto de cabotaje para la exportación de cacao, plátano, algodón y café, este último el principal producto comercial de la región [Castillo 2008: 50-51]. Para entonces, y hasta mediados de ese siglo, la actividad pesquera sólo se efectuaba en esteros, lagunas y a orilla de mar, mediante cayucos y aparejos elaborados con materia prima del entorno local (cedro, *huanacastle*, ceiba, *ixtle*, mangle), asimismo, los recursos extraídos

se destinaban mayormente al autoconsumo o al trueque por bienes agropecuarios de rancherías vecinas [Ortiz Segura 1993: 14-15].

Durante el decenio de 1970 San Benito, que por entonces ya era conocido como Puerto Madero, fue escenario de un ambicioso proyecto de modernización: la construcción de un puerto de altura para impulsar las importaciones y exportaciones a gran escala así como el desarrollo de una industria pesquera hasta ese momento inexistente [Alcalá 1996: 136-137]. Desde entonces y hasta la fecha, el lugar se ha erigido en el centro de producción pesquera del Soconusco, ya que es el mar la fuente primordial de los recursos. En esa medida, para el año 2020 la localidad llegó a un total de 10 883.172 t de capturas en peso vivo [CONAPESCA 2022]. Entrado el nuevo milenio, más proyectos portuarios e industriales serían ejecutados por los gobiernos federal y estatal en la localidad, que a partir de 2005 fue oficialmente rebautizada Puerto Chiapas [Torres 2016: 171].² Hoy día, el complejo industrial está integrado por la zona naval, muelles para cruceros turísticos, buques de carga y barcos pesqueros (atuneros y camareros), plantas procesadoras de atún operadas por el grupo Procesadora Especializada de Alimentos S.A. de C.V (PROCESA) e instalaciones de hidrocarburos de la empresa estatal Petróleos Mexicanos (Pemex).

La pesca marítima que se practica en Puerto Madero ha seguido dos formas que, de acuerdo con la literatura antropológica especializada, *a priori* serían opuestas: por una parte, las artesanales, ribereñas o a pequeña escala, y por la otra, las industriales, de altura o a gran escala. La demarcación ha sido establecida en función de los espacios donde se hace la extracción del producto, la selectividad o no de las especies que se pescan, las tecnologías que se emplean, el grado de inversión que se requiere y el de ganancia que se genera o los destinos comerciales del producto obtenido.

² Pese a ello, entre los lugareños el nombre común para designar al asentamiento urbano sigue siendo "Puerto Madero". Entretanto, "San Benito" lo usan para referir un barrio específico de la localidad, el más antiguo, mientras que "Puerto Chiapas" lo emplean para aludir expresamente a la zona industrial.

Cuadro 1
Tipología de la actividad pesquera-marítima.

Pequeña escala, ribereña, artesanal	Gran escala, de altura, industrial
Opera en zonas marítimas costeras.	Opera en alta mar.
Baja selectividad: se capturan diversas especies a lo largo del año .	Alta selectividad: se focaliza la captura en una sola especie durante todo el año.
Uso de embarcaciones pequeñas de madera o fibra de vidrio, sin equipo de refrigeración. Tecnologías de pesca manuales/de uso manual y menor capacidad de captura. La infraestructura portuaria no es necesaria. No suele estar asociada con procesamiento industrial del producto primario.	Uso de embarcaciones de acero de mediano y gran calado, con equipo de refrigeración Tecnologías de pesca mecanizadas y de gran capacidad de captura. Infraestructura portuaria es imprescindible. Generalmente asociada con procesamiento industrial del producto primario.
Requiere bajas inversiones de capital y genera bajos márgenes de ganancia.	Requiere altas inversiones de capital y genera amplios márgenes de ganancia.
Los productos pesqueros son para el propio consumo y se dirigen mayormente al mercado local-regional.	Los productos pesqueros se destinan esencialmente a los mercados nacionales e internacionales.

Fuente: Elaboración propia basada en diversas fuentes consultadas [Alcalá 1995, 1999; Delgado 2011; Gatti 1986; López Santillán 2004; Marín 2000, 2007; Morán 2011; Rubio-Ardanz 1994].

No obstante, como ya advertía Alcalá [1999: 42], puede haber actividad de captura en zonas costeras con embarcaciones de mediano calado y tecnologías mecanizadas o faenas en mar abierto con pequeñas lanchas y artes de captura más rudimentarias. Es decir, procesos que desde un criterio espacial se describirían como ribereños, por un lado, y de altura, por el otro, podrían ser vistos, a partir de la dimensión tecnológica, como industriales y artesanales, respectivamente. En ese sentido, la dicotomía arriba planteada no puede ser tan tajante toda vez que la realidad tiende a ser más compleja que los conceptos con los cuales pretendemos asirla; cada experiencia de pesca debe ser, por tanto, examinada desde sus particularidades y con base en ellas acuñar la categoría que resulte más adecuada. Aquí entran en juego elementos como los recursos disponibles, los productos obtenidos, los mo-

dos de obtenerlos y las relaciones sociales de producción [Rubio-Ardanaz 1994: 29].

En virtud de lo anterior, podría conceptuar las prácticas observadas en Puerto Madero como “a pequeña escala”. No son exclusivamente ribereñas, puesto que las faenas se efectúan tanto a vista de costa como en altamar; tampoco son estrictamente artesanales, si se considera que las tecnologías de navegación y captura (lanchas en fibra de vidrio, motores fuera de borda, redes de fibra sintética, anzuelos de fierro) derivan de procesos industriales. Empero, distan de ser dinámicas a gran escala como son aquellas, también presentes en el puerto, impulsadas por capitales cuantiosos y cuyo repertorio tecnológico consiste en extensas redes de arrastre y barcos con alta capacidad de carga que posibilitan la extracción de toneladas diarias de atún para su procesamiento y empaque, en aras de satisfacer al mercado nacional e internacional.³ Entretanto, las actividades a las que me referiré son organizadas por actores de menor poder económico, quienes utilizan pequeñas embarcaciones y artefactos de uso manual que muy rara vez superan la tonelada diaria de producción y con los cuales obtienen una mirada de productos pesqueros en función, tanto de su oferta (condicionada por los tiempos meteorológicos y la sobreexplotación) como de su demanda (en la escena local, regional, nacional e internacional).

En suma, la pesca a pequeña escala en Puerto Madero implica, por un lado, una menor prominencia en términos de capital, tecnología y volumen de producción, y por el otro, el desarrollo de estrategias productivas tendientes a diversificar las capturas y los mercados. En las secciones siguientes brindaré más elementos etnográficos para así forjar un cuadro más pormenorizado. Empezaré por identificar a los agentes sociales implicados en la pesca.

LOS ACTORES

En Puerto Madero son cinco los actores locales de la pesca a pequeña escala: *palaperos*, pescadores, empleados de palapas, revendedoras y funcionarios públicos. Los primeros son inversionistas que disponen de capital para financiar las faenas en el mar y asegurar el almacenaje y distribución de los productos pesqueros; son, pues, dueños de los medios con los cuales se obtiene, preserva y circula el producto del trabajo, razón por la cual también les cabe el término de armadores [Gatti 1986: 47]. En efecto, po-

³ En 2020 la pesquería de atún aleta amarilla alcanzó en Puerto Madero casi 6 000 toneladas de peso vivo, con valor aproximado de \$ 74 992 192 mxn [CONAPESCA 2022].

seen lanchas con sus respectivos motores fuera de borda, tecnologías para capturar diversas especies y varios objetos que se usan en el desarrollo de las jornadas en el mar, *v.g.* combustible para las lanchas; compases y sistemas de posicionamiento global (GPS, por su sigla en inglés) para orientar el rumbo e identificar los bancos de pesca, batería y focos para iluminar las noches, carnadas para atraer al pescado, cajones para depositarlo y hielo para mantenerlo fresco al regreso. También son propietarios de las palapas donde se recibe, acopia y vende el pescado a consumidores locales, revendedoras minoristas o colegas *palaperos*; asimismo, son dueños de camiones y camionetas con los cuales distribuyen, al por mayor, ciertos productos pesqueros rumbo a centros mercantiles nacionales como el de La Nueva Viga en Ciudad de México.

Para el desarrollo de sus actividades los *palaperos* necesitan de un permiso otorgado por la Comisión Nacional de Acuacultura y Pesca [CONAPESCA], razón por la que también se les llama permisionarios. De cualquier forma, sus roles dentro del proceso están bien definidos: capitalistas, armadores y comerciantes, son también empleadores que posibilitan las labores de captura aunque no participen explícitamente en ellas.

Los pescadores se encargan de extraer los productos del mar, poniendo a disposición su tiempo, esfuerzo y saber empírico. Algunos son dueños de embarcaciones (ya sean lanchas o cayucos impulsados a fuerza de remo), por ende gozan de la libertad de vender el fruto de su trabajo a quien mejor pague; generalmente, operan bajo un modo de producción mercantil simple, orientado a la subsistencia y no tanto a la acumulación de capital [López Martínez 2015: 173-175]. Sin embargo, la situación de la mayoría de pescadores es diferente pues carecen de los medios de producción, por tanto deben vender su fuerza de trabajo a los *palaperos*, por lo que les quita todo derecho sobre el producto de sus labores, que además “están confinadas a una sola fase de la secuencia de producción [y persiguen] el objetivo primordial de conseguir un salario” [López Martínez 2015: 176].

La remuneración de los pescadores-asalariados no depende del tiempo trabajado sino de la cantidad de pescado que logren obtener: “Sin producto no hay nada. A veces esto no es más que el esfuerzo. Y si regresas con nada, pues nada vas a ganar. A muchos así les pasa: dos o tres días en el mar, y no ganan nada” [Cándido, comunicación personal, 9 de octubre del 2021]. De igual modo, influye la categoría comercial a la cual pertenece el producto que entregan a sus patrones, así como las fluctuaciones de la oferta y la demanda, que pueden aumentar o disminuir los precios de venta, por consiguiente, la paga. En esa medida, sus ingresos son variables e inciertos: “Acá nosotros no tenemos seguro de nada, este es un trabajo sin seguro.

Dependemos sólo del producto que sacamos, si llegamos un día sin nada, pues nada vamos a ganar” [Conrado, comunicación personal, 31 de octubre del 2021]. Por otro lado, suelen recibir su paga una vez entregan el pescado, de modo que el ingreso es inmediato al término de la labor: “El día que sales a pescar sabes que al otro día vas a ganar tu *feria* [dinero]. De volada. Ahorita entrego y por mucho se tardan media hora, en lo que pesan el producto, ya una vez pesado te pagan. No tarda a los tres días, de una vez te llevas la feria” [Alberto, comunicación personal, 24 de octubre del 2021].

El tercer grupo de actores es el de los trabajadores de palapa, quienes se encargan de: equipar las lanchas con los insumos imprescindibles en toda faena (gasolina, hielo, carnadas), descargar el producto de las embarcaciones cuando éstas vuelven a los varaderos, para separarlo y clasificarlo conforme a su valor comercial, eviscerar, destazar tiburones y poner a secar al sol sus aletas, mantener limpia la palapa, filetear los especímenes que dispongan los patrones, atender a la clientela que llega a adquirir pescado, conservarlo fresco durante el día y enhielarlo al final de la jornada para poderlo ofrecer a la mañana siguiente; cargar camiones con el producto que habrá de ser vendido en otras palapas, en Tapachula o en mercados extrarregionales. Si los pescadores son mano de obra en el mar que se ocupa de obtener el pescado, los empleados de palapa son mano de obra en tierra que participa en las tareas relativas a su almacenamiento y preparación para la venta.

Al igual que los pescadores-asalariados, estos trabajadores son remunerados por los *palaperos* sin que haya un contrato formal, pero en su caso el ingreso no depende del volumen de producto sino de los días de labor, de ahí que también se les nombre *por diyeros*. Por lo general reciben una paga semanal que suele hacerse los sábados y oscila entre \$1 300 y \$1 500 mxn. De esta manera, a diferencia de los pescadores, sus ingresos tienden a ser más estables, previsibles y los horarios de trabajo más regulares son de lunes a sábado de 7:00 am a las 6:00 pm y domingos hasta las 5:00 pm, con derecho a 1 hr. de receso para almorzar.

Un cuarto grupo de actores, fundamental en la circulación del producto pesquero en la escena local-regional lo conforman las comerciantes minoristas: mujeres del puerto que adquieren pequeñas cantidades de pescado —entre 10 y 30 k— en las palapas, para después revenderlas en mercados como el de Sebastián Escobar en Tapachula o incluso en entornos urbanos transfronterizos como Ciudad Hidalgo —municipio de Suchiate. De este modo, su papel es semejante al de las “balderas” en la costa michoacana [Marín 2007: 247] o al de las “bayunqueras” en municipios del litoral soconusquense como Acapetahua [Ortiz Hernández 1984: 128]: facilitan la

distribución del pescado en la región, al trasladarlo y ofertarlo en cabeceras municipales y rancherías.

Las revendedoras minoristas no suelen comprar peces de alto valor comercial, sólo si algún cliente lo haya encargado de forma expresa; por lo contrario, dado que la mayoría de ellos pertenecen a las capas populares de la región, optan por adquirir pescados de bajo precio: “Yo llevo pescado popular, llevo chatito, llevo curvina, un poquito, no mucho. Huachinango no, porque ese es más caro y allá casi no llevan, no se vende. Allá conviene más pescado económico. El jurelito sí pero el mediano. En veces me llevo 12, 15 [kilos] o 20 docenas, según lo que haiga” [Lupe, comunicación personal, 13 de octubre del 2021].

El último actor de la escena pesquera es el funcionario público, encarnado en los miembros de la delegación regional de CONAPESCA y en los agentes de la Capitanía de Puerto Regional de Puerto Chiapas; los primeros expiden los permisos de pesca y registran los montos de captura reportados por los *palaperos* mientras que los segundos vigilan las entradas y salidas de las embarcaciones, para exigir los pasavantes respectivos. Ambos, a su modo, se encargan de hacer cumplir las disposiciones del Estado mexicano en materia de producción pesquera y aun cuando no intervienen de forma directa en labores de captura o comercio, su presencia representa a la institucionalidad que *a priori* regula dicha actividad y que, en últimas, la hace posible.⁴

En este momento, el retrato etnográfico de la pesca muestra la convergencia de distintos agentes, desde el funcionario del Estado que en parte condiciona y regula la actividad, hasta el inversionista que controla el proceso productivo y la distribución al por mayor en mercados extrarregionales; desde el trabajador que saca el producto del mar, el que lo almacena y prepara para la venta, hasta la pequeña comerciante que lo circula intrarregionalmente.

Para avanzar en el bosquejo describiré a continuación algunas prácticas de captura y distribución.

⁴ Por ejemplo, sin los permisos los armadores en principio no podrían mandar sus lanchas al mar, Empero, en la cotidianeidad del puerto hay *palaperos* y pescadores dueños de lancha que explotan recursos marítimos sin contar con las autorizaciones respectivas, para entrar en terrenos grises de ilegalidad que también forman parte del paisaje y sobre los cuales valdría la pena profundizar en un ejercicio posterior.

ALGUNAS MODALIDADES DE CAPTURA Y DISTRIBUCIÓN DE PESCADO

Durante mi estancia de campo identifiqué tres modos de pesca en función de los productos que se pretenden, cada cual con espacios, periodos, tecnologías, maneras de organizar rutinas de captura y ámbitos predilectos de comercialización.

Cuadro 2
Modalidades de pesca a pequeña escala en Puerto Madero.

	Dorado-tiburón	Sierra	<i>Pescadito</i>
Espacios	Altamar	Aguas ribereñas	Aguas ribereñas
Temporadas	Meses secos	Meses lluviosos	Meses lluviosos
Tecnologías	Palangres	Redes de flote	Redes de fondo
Organización laboral	2 a 3 personas	2 personas	2 personas
Unidad productiva	1 a 4 días	½ día	½ día
Jornadas	Nocturnos y diurnos	Nocturnos	Diurnos
Horarios			
Comercialización	Extrarregional	Intrarregional	Local-regional

Fuente: Elaboración propia basada en información etnográfica recabada en campo.

La pesca de dorado y de tiburón se efectúa lejos de la costa, en puntos ubicados entre 100 y 220 km mar adentro. Ramón, pescador, lo explicaba así: “el agua pa’ la orilla está muy caliente y al animalito no le gusta esa agua. Uno a 50 a 60 kilómetros no va a agarrar dorado, tiene que ser a los 100, 110, de ahí en adelante. Tiene que ser más fría, él anda en agua fría” [comunicación personal, 15 de octubre del 2021]. Aunque esta modalidad se realiza durante casi todo el año, el periodo de mayor productividad va de noviembre a febrero “porque ya no hay lluvias y el agua se pone todavía más helada... se mira más al tiburón” [Omar, pescador, comunicación personal, 31 de octubre del 2021]; en cambio, entre mayo y julio las faenas se detienen al llegar el tiempo de veda de tiburón reglamentado por la normativa oficial.

Por lo general, la unidad pesquera la conforman dos personas que no necesariamente tienen lazos de parentesco, aunque sí suelen guardar relaciones de amistad o vecindad: el *capitán*, pescador más experimentado que conduce la embarcación y decide los sitios en donde se habrá de pescar, y el *chalán*, compañero que le asistirá en las tareas de captura; algunos grupos integran un segundo ayudante, que en la mayoría de casos es un joven en etapa de perfeccionamiento del oficio. La principal tecnología extractiva es el palangre: línea de polipropileno de 9 000 a 14 000 m de longitud que se extiende horizontalmente bajo la superficie del agua y de la cual caen de 700 a 900 reinales o líneas menores, separadas entre sí por una distancia de 12 a 15 m y en cuyos extremos va atado un anzuelo con su respectiva carnada de sardina o, en su defecto, de atún o barrilete.

Las jornadas en el mar pueden tardar de 24 a 96 hrs, comúnmente, inician al mediodía, momento cuando zarpan las lanchas hacia puntos de pesca cuyo arribo toma de 5 a 6 hrs de recorrido. Una vez ahí, los pescadores encarnan los anzuelos y avientan el palangre, que por su longitud suele demandar hasta 60 min antes de quedar completamente dispuesto sobre el agua. El aparejo “se deja trabajar” de 3 a 4 hrs, tiempo cuando la pareja aprovecha para cenar y descansar; superado ese lapso, levantan el palangre en un proceso largo y tedioso que demora otras 4 a 6 hrs, según la cantidad de producto que haya quedado enganchado y que de inmediato deberá enhielarse. Si han llenado el cajón de carga —cuya capacidad oscila entre 400 y 1 000 kg— el grupo prepara su regreso al puerto; de lo contrario, realizan dos o tres tiros más, siguiendo los mismos ritmos de trabajo y descanso anotados. El propósito, en todo caso, es tratar de no volver con las manos vacías porque, como decía Tino, “imagínate si vas a ir por tres días para que no traigas nada. Ni le va a convenir al patrón ni le va a convenir a uno como pescador” [comunicación personal, 15 de octubre del 2021].

Cuando la embarcación retorna al varadero, se acercan los empleados del armador de palapa para descargar el producto y pesarlo adentro de la palapa; el inversionista, atento a la báscula, apunta los montos recibidos y paga al capitán de la lancha de acuerdo con la cantidad recibida: \$10-12/kg si es tiburón y \$12-15/kg si es dorado —cantidades que pueden aumentar a \$15/kg y \$20/kg, respectivamente, cuando hay alta demanda y poca oferta de producto. A continuación, el capitán reparte el dinero con su(s) compañero(s) en proporciones iguales pues, en palabras del motorista Ramón, “en una embarcación todos trabajamos igual. Capitán gana igual que chalán. Nada que porque yo soy capitán voy a ganar más” [comunicación personal, 15 de octubre del 2021].

Llegados a este punto, los pescadores salen de escena y son ahora los empleados de palapa quienes adquieren figuración. A los tiburones los destripan y destazan, conservan sus aletas y tronco (o *troncho*, como se le denomina localmente). Hoy día, a excepción de las aletas, la carne de tiburón rara vez se pone a secar al sol como en su momento registraron Alcalá [1999] y Ortiz Segura [1993]; los *tronchos* se venden frescos y enteros y su precio varía en función del peso: “medianos” (de 3 a 20 kg) se ofrecen a \$50-55/kg mientras que “chicos” (menores a 3 kg) y “grandes” (mayores a 20 kg) se dan a \$35/kg, siendo el mercado La Nueva Viga el principal destino. Los ejemplares próximos a descomponerse son rebanados, juntados y vendidos en postas que alcanzan un precio de \$90-100/kg.

En cuanto a los dorados, se evisceran en palapa —en caso de que los pescadores no lo hubiesen hecho en la lancha— y se clasifican en tres categorías de acuerdo con su color y frescura: “primera clase”, “segunda clase” y “de rechazo”. Los de primera clase conservan su color natural y un perfecto estado al haber sido enhielados en altamar inmediatamente después de morir; se venden al por mayor a razón de \$50-55/kg y sus principales compradores son intermediarios de Sonora que recogen el producto en la palapa y lo transportan en tráileres que posteriormente llegan a Estados Unidos, “porque los americanos pura calidad piden. Toneladas se llevan hasta allá” [Germán, *palapero*, comunicación personal, 25 de octubre del 2021]. Los de segunda clase mantienen buena forma pero pierden coloración puesto que perecieron tiempo antes de enhielarse en lancha; su precio de venta es de \$45-48/kg y su principal salida comercial es La Nueva Viga, adonde también llegan por toneladas. Finalmente, los de rechazo tienen una coloración blanquizca y están al borde de la putrefacción (siendo aún comestibles), debido a que su muerte se produjo cuando todavía estaban enganchados en el mar; estos ejemplares, que no suelen conformar el grueso de la carga, son fileteados y dispuestos a la venta.



Foto 1. Pez dorado. Fuente: Giovanni Castillo Figueroa.

La segunda modalidad de pesca a pequeña escala se enfoca en la obtención de sierra, que constituye una fuente clave de ingresos durante la temporada lluviosa de mayo a octubre; en esta época las faenas en mar abierto se ven lastradas por la veda de tiburón y el paso frecuente de tormentas tropicales que tornan riesgosa la navegación de largas distancias. Entretanto, la captura de sierra se lleva a cabo en zonas próximas al puerto, no superiores a los 20 km de la costa, y sus jornadas son más breves pues generalmente inician a las 5:00 pm, hora cuando zarpan las lanchas, y concluyen alrededor de las 8:00 am, hora cuando regresan al varadero. En ese sentido, la actividad supone recorridos cortos y un menor tiempo de trabajo en el agua, que disminuye el riesgo a perder la vida, la cual siempre afrontan los pescadores cuando entran al mar [Gatti 1986: 64].

En contraste con la modalidad anterior, en esta no se requieren palanques sino redes confeccionadas en nylon monofilamento de 0.55 a 0.70 mm de grosor, que operan a media agua y cuya luz de malla tiene de 3 a 4 in. La unidad pesquera, que también es integrada por un capitán y su ayudante, lanza el artefacto a la zona elegida y lo deja flotando de 1 a 2 hrs. Pasado ese lapso, suben la red a la lancha junto con el producto que haya quedado enmallado, tarea intensa que lacera las manos debido al constante jaloneo de los paños; el levantamiento toma alrededor de 1h. con 30min., dependiendo del volumen capturado y la presencia o no de marejadas. Tras el

primer lance, y si no han llenado el cajón, los hombres arrojan la red otras dos veces durante la noche y madrugada. Los ingresos que logren generar al final de la jornada serán repartidos en partes iguales, siguiendo la lógica notada antes: mismas tareas en el mar, misma remuneración en tierra. El pago fluctúa de \$8/kg a 12/kg.

La sierra, a diferencia del tiburón y el dorado, no es eviscerada ni desazada. Por eso, una vez que los pescadores arriban al varadero, los empleados de palapa pesan la carga, la enhielan y la ofrecen a la venta en el lugar. No es un producto al que normalmente accedan las capas populares del puerto pero sí quienes son dueños de restaurantes dirigidos al turismo o comerciantes que lo circulan a otros puntos de la costa chiapaneca como Paredón o Tonalá. Tampoco es un pescado altamente demandado en mercados exteriores, por lo que su radio de comercialización se circunscribe más al ámbito regional. En ese tenor, se trata de un producto “intermedio” entre aquellos que, como el dorado o el tiburón, tienen demanda en mercados externos y mayor precio de venta, y aquellos que, como veremos a continuación, se limitan al consumo local y se venden a un precio más barato.

La tercera modalidad se ocupa del llamado *pescadito popular*, categoría local que agrupa a una gran variedad de peces de escama de escaso tamaño y valor comercial: corvina, sardina, *pichancha*, *chavelita*, *ratón*, *plátano*, *zaptera*, entre otros. Al igual que la pesca *sierrera*, esta modalidad florece en tiempos de lluvia —particularmente entre agosto y octubre— y se efectúa en zonas ribereñas. La tecnología de captura también es la red, pero en vez de operar en la superficie, lo hace en el fondo y sus características técnicas difieren de las antes descritas, *v.g.* son menores la luz de malla (2 ¼ a 2 ½ pulgadas) y el grosor del nylon (0.20 a 0.25 mm), al tener en cuenta que los recursos a obtener son más pequeños en talla y peso.

La conformación de los grupos de trabajo, el procedimiento para maniobrar las redes, la duración de las jornadas y la lógica de distribución de ingresos es similar a lo ya dicho respecto a la modalidad *sierrera*. La diferencia más notoria se da en los horarios de trabajo, que son diurnos pues parten a las 5:00 a.m. y retornan antes de las 7:00 p.m. Por otro lado, dado que las redes llegan hasta el fondo del mar, recogerlas se vuelve más extenuante para los pescadores: “hay veces que se traba con las piedras y entonces lucha uno pa’ sacarla. O te ‘embasuras’ y agarras palos, basura, cangrejitos, bagres que no sirven, no se venden pues, y eso pone más pesadas las redes. A veces te llevas un día entero pa’ despescarlo. Se hace más cansado, pues” [Libardo, pescador-chalán, comunicación personal, 17 de octubre del 2021]. Por último, la paga es mucho menor: \$3 por docena de pescadito pequeño y de \$5 a \$6 por docena de pescadito grande.



Foto 2. Pescadito popular: *ratón*, *pichancha*, *chavelita*, *roncador*, *corvina blanca*, *barbona*. Fuente: Giovanni Castillo Figueroa.

La amplia variedad de productos que se extrae en esta modalidad se dirige a un sector concreto: las personas de menores recursos económicos. Si son pobladores del puerto, por lo general se aproximan directamente a las palapas y compran el pescadito por docenas de \$10, \$20 o \$30 según tamaño. En cambio, si se trata de habitantes de Tapachula y colonias o rancherías aledañas, lo usual es que adquieran el alimento con las minoristas que frecuentemente van a los mercados urbanos a revender. De todas formas, como acota Alberto, “ese pescadito es el que más rola entre la gente más pobre, pues. El más baratón. Y comen más familias. La gente pobre no va a querer comer cien, ciento veinte pesos en una sentada, si apenas ganan setenta pesos al día” [pescador-chalán, comunicación personal, 24 de octubre del 2021].

Los tres modos reseñados no agotan el espectro de prácticas pesqueras que se ejercen ni la totalidad de productos del mar que se aprovechan en Puerto Madero.⁵ En su conjunto, todas esas dinámicas —cada cual con sus

⁵ Por motivos de espacio, no es posible dar cuenta detallada de todos ellos pero baste con mencionar algunos destacados: huachinango y pargo (valor comercial alto:

espacios, tiempos, tecnologías, rutinas laborales— hacen viable el aprovechamiento de diversos productos del mar. Para los actores locales, esto tiene dos repercusiones que me parece importante considerar como hipótesis en investigaciones postreras: primero, se tiende a disminuir la presión sobre los recursos marinos, pues los esfuerzos productivos no se focalizan en una sola especie, como sí pasa con las grandes flotas de atún o camarón; segundo, se evita la dependencia hacia un único producto comercial, que permite hallar alternativas cuando sobrevienen caídas en la demanda o descensos inesperados en la oferta.

Con todo, hay problemáticas que a juicio de los actores de la pesca amenazan el presente y futuro de la misma. Culminaré este dibujo etnográfico haciendo rápida mención de ellas, con la firme intención de plantar semillas que a la postre se conviertan en nuevos problemas de indagación antropológica en la zona.

LAS PROBLEMÁTICAS DE LA PESCA: PINCELADAS DE INVESTIGACIONES FUTURAS

Si bien la pandemia por Covid-19 fue el detonante de la investigación que dio pie al presente trabajo, en la perspectiva de los sujetos estudiados otros son los problemas que realmente les preocupan. El primero de ellos es el cambio climático; en particular, aludían al aumento de las temperaturas y cómo ello volvía cada vez más irregulares e impredecibles los tiempos atmosféricos, trastocando la oferta natural de las especies marinas: “Nuestro principal problema es el clima, no la pandemia. Note usted cómo han cambiado las cosas, ya nada se da en el tiempo que es. Y en el mar también está cambiando todo, por el mismo aumento de la temperatura. El pescado se va a ir alejando más y más” [Román, *palapero*, comunicación personal, 6 de octubre del 2021].

En segundo lugar, los actores locales remarcaban el efecto de la sobreexplotación en la mengua de los peces. Esta “pesca irracional”, como la llamaba el *palapero* Miguel, ha sido propiciada sobre todo por los barcos atuneros y camaroneros de las pesquerías a gran escala, muchos de los cuales ni siquiera proceden o radican en Puerto Chiapas. En ese tenor, un empleado de palapa decía, con cierta desazón: “Esos barcos matan todo: crías, larvas, todo. Acaban parejo con todo lo que se les atraviese. Y no les dicen nada. A uno como pescador chico sí lo joden [en referencia a las

superior a \$100 MXN), *tacazonte*, *verrugata* y *lisa* (valor comercial intermedio: entre \$50 y \$80 mxn), *jurel* y *barrilete* (valor comercial bajo: entre \$20 y \$40 mxn), cada cual con sus peculiaridades tecnológicas y productivas.

autoridades pesqueras]" [Roberto, comunicación personal, 10 octubre del 2021].

El tercer problema, estrechamente vinculado con el comentario precedente, tiene que ver con el poco interés del Estado por impulsar con mayor vigor al sector pesquero a pequeña escala, un asunto discutido previamente por autores como Alcalá [1999] y Marín [2007]. El malestar de los armadores, pescadores y empleados de palapa aumenta, además, porque a su juicio el grueso de los fondos públicos termina en manos de grandes consorcios privados, mientras se recortan los programas gubernamentales en pro de los pequeños productores: "Antes ayudaban con la mitad de lo que cuesta un motor, un trasmallo. Ahora ya ni eso. Por eso digo que para el tiburonero nunca hubo apoyo. Ah, pero para los grandes pa' esos sí hay todo el dinero del mundo" [Román, *palapero*, comunicación personal, 6 de octubre del 2021].

Una cuarta problemática se vincula con los vertimientos residuales generados por el complejo industrial que opera en Puerto Chiapas: "Todo eso ahí en la zona naval es pura contaminación. Las empacadoras arrojan al mar todo lo que procesan, eso también afecta, porque mata al pescado, lo espanta" [Miguel, pescador-motorista, COMUNICACIÓN PERSONAL, 10 de octubre del 2021] y se suman los derrames de derivados de petróleo, que generan perjuicios en la salud humana al contaminar fuentes potenciales de alimento: "Es que en el muelle, ahí las *lisetas*, hay unas *lisetas* que cuando las metes a freír huelen a petróleo, a diésel. Te los comes y sabe a diésel. Pero por lo mismo que tiran al mar gasolina, aceite, cosas que se pierden pues" [Germán, *palapero*, comunicación personal, 27 de octubre del 2021].

El quinto y último problema se asocia con la creciente presencia del narcotráfico y el crimen organizado, que progresivamente han sustraído la fuerza de trabajo pesquera para ponerla al servicio de actividades ilícitas. En varias ocasiones registré comentarios que hablaban de antiguos pescadores que hoy por hoy ayudan al trasiego de cocaína procedente de Sudamérica: "Es un riesgo. Pero con todo ese dinero que reciben dígame ¿cómo no lo piensan? Es mucha lana, mucha lana. Entonces ya comienzan a irse pa' allá y abandonan la pesca. Con un viaje que hagan ya tienen para dedicarse a otra cosa" [Miguel, comunicación personal, 10 de octubre del 2021].

Así las cosas, el cambio climático, la sobreexplotación, el escaso apoyo estatal, la contaminación industrial y el narcotráfico son las cinco problemáticas que, según los actores estudiados, ameritarían una mayor atención. En sí mismas, cada una de ellas podría constituir el objeto de posteriores y más profundas indagaciones, que aquí apenas he esbozado.

COMENTARIO FINAL

Las etnografías de los procesos pesqueros en México cobraron auge en las últimas décadas del siglo xx; la costa chiapaneca no fue ajena a esta tendencia y ello se refleja en trabajos como los adelantados por Graciela Alcalá en la década de 1980 y 1990, sin embargo, al menos en lo que concierne al estado de Chiapas, este tipo de acercamientos se fueron dejando de realizar en tiempos recientes, pese a que en la entidad sigue siendo relevante la producción de tiburón, camarón y escama. En ese orden de ideas, el retrato etnográfico aquí presentado representa un esfuerzo por retomar un campo de investigación que todavía tiene mucho por dar y desde el cual se pueden abordar problemáticas concretas como las arriba señaladas.

REFERENCIAS

Alcalá, Graciela

- 1992 Pescadores y forasteros: historias de amor de migrantes centroamericanos en la frontera entre México y Guatemala. *Relaciones*, 13 (50), primavera: 147-172.
- 1993 Migrantes, pescadores y mujeres en Puerto Madero, Chiapas, México. *Mesoamérica*, (25), junio: 101-114.
- 1995 Situación y perspectivas de los pescadores artesanales de El Soconusco, en *Anuario 1994*. CIESAS, UNICACH. Tuxtla Gutiérrez: 329-382.
- 1996 Una aproximación al desastre: la modernización impuesta a los pescadores de El Soconusco, en *Anuario 1995*. CIESAS, UNICACH. Tuxtla Gutiérrez 125-153.
- 1999 *Con el agua hasta los aparejos. Pescadores y pesquerías en El Soconusco, Chiapas*. CIESAS, CIAD, CESMECA, UNICACH. México.

Castillo de la Peña, José

- 2008 Puerto Madero Chiapas, ahora puerto Chiapas: un patrimonio olvidado. *Eseconomía*, 3 (17), enero-marzo: 49-74.

Comisión Nacional de Pesca y Acuicultura (CONAPESCA)

- 2022 Tabla de la producción pesquera por oficina de pesca del año 2020. *Datos abiertos de México*. <<https://datos.gob.mx/busca/dataset/produccion-pesquera/resource/176be3f9-ace4-4146-900a-eac3b52ebf12>>. Consultado el 24 de marzo de 2022.

Delgado, Claudia

- 2011 Viviendo en el mar: una descripción de la actividad pesquera en Bahía de Kino, Sonora, México, en *Pescadores en América Latina y el Caribe: Espacio*,

Población, Producción y Política, vol. 1, Graciela Alcalá (ed.). Facultad de Ciencias, Unidad Multidisciplinaria de Docencia e Investigación Sisal, UNAM. México: 315-350.

Díaz, Marcial et al.

1984 *Los pescadores de la costa norte de Chiapas. Los pescadores de la isla La Palma en Acapetahua, Chiapas.* CIESAS, Cuadernos de la Casa Chata 115, serie Los pescadores de México, vol. 6. México.

Gatti, Luis

1986 *Los pescadores de México: la vida en un lance.* CIESAS, Cuadernos de la Casa Chata 110, serie Los pescadores de México, vol. 1. México.

Gellida, Carlos y Reyna M. C. Moguel

2007 Pesquerías y pescadores artesanales de camarón en el Cordón Estuárico, La Joya, La Barra y Buenavista, Chiapas. Territorio, organización y tecnología. *Cuicuilco*, (14) 39, enero-abril: 35-78.

Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI)

2010 Chiapas. División municipal. *Marco Geoestadístico Municipal 2010, versión 5.0.* <<https://www.inegi.org.mx/app/mapa/espacioidatos/pdf/Division/07/chis.pdf>>. Consultado el 30 de julio de 2022.

López Martínez, Gabriel

2015 Etnografía y análisis de la cultura del trabajo de los pescadores de la región de Murcia: tres casos de estudio, en *La pesca y la división social del trabajo en México y España: un acercamiento multidisciplinario*, Salvador Villerías Salinas, Julia Fraga Berdugo y Ana Minerva Arce Ibarra (coords.). Universidad Autónoma de Guerrero, Cinvestav, IPN-Unidad Mérida, ECOSUR, Juan Pablos Editor. México: 171-189.

López Santillán, Ángeles

2004 *El r'ancho mar: Pesca, familia y cultura en un pueblo de la costa de Michoacán.* COLMICH. Zamora.

Marín, Gustavo

2000 *Holbox: Antropología de la pesca en una isla del Caribe mexicano.* COLMICH, CICY. Zamora, México.

2007 *Vidas a contramarea: pesca artesanal, desarrollo y cultura en la costa de Michoacán.* CIESAS, COLMICH. México.

Morán, Ramón

2011 Entre cuerdas, cimbras y chinchorros: la dimensión humana de la pesca ribereña costera en Mazatlán, Sinaloa, México, en *Pescadores en América Latina y el Caribe: Espacio, Población, Producción y Política, vol. 1.*, Graciela Alcalá (ed.). Facultad de Ciencias, Unidad Multidisciplinaria de Docencia e Investigación Sisal, UNAM. México: 253-286.

Muñoz Sánchez, Práxedes y Jorge Luis Cruz-Burguete

2013 Identidades y tendencias migratorias desde la pesca en Chiapas y Tabasco. *Convergencia*, 20 (63), septiembre-diciembre: 231-257.

Ortiz Hernández, María de los Ángeles

1984 Los pescadores de la isla de La Palma en Acapetahua, Chiapas, en *Los pescadores de la costa norte de Chiapas. Los pescadores de la isla La Palma en Acapetahua, Chiapas*, Marcial Díaz, Galdino Iturbide, Imelda García et al. CIESAS, Cuadernos de la Casa Chata 115, serie Los pescadores de México, vol. 6. México: 103-159.

Ortiz Segura, Carlos

1993 *Historia de la pesca de tiburón en Puerto Madero, Chiapas. Evolución de los métodos y artes de pesca*. CIESAS. México.

Rubio-Ardanaz, Juan Antonio

1994 *La Antropología marítima subdisciplina de la Antropología sociocultural. Teoría y temas para una aproximación a la comunidad pescadora de Santurtzi (Bizkaia)*. Universidad de Deusto. Bilbao.

Torres, Jaime

2016 Puerto Chiapas: una oportunidad para el desarrollo del Soconusco a partir de la aplicación de instrumentos de planeación. *LiminaR*, 14 (1), enero-junio: 169-185.

Despojo minero, territorialidad y bienes comunes en La Montaña de Guerrero

Giovanna Gasparello*

DIRECCIÓN DE ETNOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA SOCIAL. INAH

RESUMEN: *El presente ensayo discute la experiencia de organización para la defensa del territorio de los pueblos indígenas en la región Montaña de Guerrero, frente a proyectos de explotación minera a cielo abierto. Se caracterizan las distintas dimensiones de la territorialidad movilizadas en el proceso de resistencia antiminera, con particular énfasis en las estructuras colectivas de representación y gobierno comunitario, pues los significados otorgados al territorio se asumen como el fundamento y la razón del proceso organizativo. A partir de los hallazgos etnográficos y del análisis antropológico se problematizan los conceptos de bienes comunes y despojo, en los cuales se enmarcan la territorialidad indígena y los procesos de defensa de la región frente al despojo material y cultural. El aporte conceptual se considera de particular interés para el debate antropológico, cuya narrativa utiliza reiteradamente dichos conceptos, pero sin una adecuada problematización desde la perspectiva de nuestra disciplina. Al trazar un paralelo entre la compleja territorialidad indígena y los bienes comunes localmente caracterizados, enfatizo la centralidad de la dimensión cultural y simbólica en lo común, así como el arraigo histórico de la dimensión comunitaria que hace de estas sociedades referentes epistemológicos en el debate político sobre el tema. En tal sentido, mi conclusión indica la necesidad de pensar el despojo, en términos antropológicos y políticos, en combinación con los procesos de exclusión y construcción social de la desigualdad, económica y de poder, para dar cuenta de los procesos de erosión o despojo cultural.*

PALABRAS CLAVE: *montaña, pueblos indígenas, minería, despojo, bienes comunes.*

* giovanna_gasparello@inah.gob.mx

Fecha de recepción: 19 de abril de 2022 • Fecha de aprobación: 21 de julio de 2022

Mining dispossession, territoriality and commons in the Montaña region of Guerrero

ABSTRACT: *The present essay discusses organizational experience for the defence of the territory belonging to the indigenous people in the Montaña region of Guerrero, in the face of open pit mining exploitation projects. Different territorial dimensions are characterized and mobilized in the process of anti-mining resistance, with a particular emphasis in collective structures of representation and communal government; since the meanings granted to the territory are assumed as the foundation and the reason for the organizational process. Starting from the ethnographic findings and the anthropological analysis, the problem is defined by the concepts of commons and dispossession, in which are framed indigenous territoriality and the processes of defence of the territory, facing material and cultural dispossession. The conceptual contribution is considered of particular interest for the anthropological debate, of which the narrative utilizes repeatedly such concept, but without an adequate problem formulation from the perspective of our discipline. Drafting a parallel between the complex indigenous territoriality and the communal assets, characterized locally and emphasizing the centrality of the cultural and symbolic dimension, which makes of these communities' epistemological references in the political debate on this topic. In that sense, my conclusion indicates the need to think about commons and dispossession, in anthropological and political terms, in combination with the process of exclusion and construction of societal inequality (economic and of power) in order to account for the processes of erosion or cultural dispossession.*

KEYWORDS: *mountain, indigenous populations, mining, commons, commons.*

INTRODUCCIÓN

“Nosotros somos originarios, me’phaa, desde el ombligo de la madre aquí estamos, y aquí nos van a enterrar para reunirnos con ella”, afirma Silvino, excomisariado de Bienes Comunes de Colombia de Guadalupe, comunidad indígena me’phaa enclavada en la Montaña. En las entrañas de la tierra está la raíz de la vida y la muerte de las mujeres y hombres de la Costa-Montaña, en el oriente del estado de Guerrero. La poderosa imagen evocada por Silvino explica el arraigo al territorio y la radicalidad de la lucha contra la explotación minera que los pueblos indígenas de la región sostienen desde hace años, cuando utilizan la acción directa, la lucha legal y el fortalecimiento de las identidades colectivas enraizadas en el territorio, la cultura y las estructuras de organización comunitaria.

Este ensayo parte del análisis de la lucha contra la explotación minera en la región intercultural de la Montaña, experiencia que dio vida al Consejo Regional de Autoridades Agrarias en Defensa del Territorio (CRAADT), considerado como referente organizativo y sujeto que produce discurso político. Los núcleos agrarios representados en el CRAADT y las organizaciones que en él participan comparten un discurso público y estrategias organizativas en las que el territorio, agrícola, sagrado, comunal, debe ser defendido frente al acecho de empresas, instituciones y políticas de Estado que apuntan a la expropiación, mercantilización y cosificación de los bienes comunes naturales y culturales de los pueblos que viven en la región.

El carácter global de la problemática relativa a las afectaciones territoriales por proyectos extractivos ha determinado el incremento de las investigaciones académicas que, desde disciplinas distintas, buscan dar cuenta de los mecanismos y los impactos de tales proyectos. Entre los conceptos utilizados con más frecuencia en la literatura académica se encuentran el de *despojo* y *desposesión*, incluidos también en el discurso político y reivindicativo de las organizaciones en defensa de su territorio, como es el caso del CRAADT. Asimismo, se ha revitalizado el debate académico y político alrededor del concepto de *bienes comunes* y *lo común*, que en el planteamiento de Marx serían el objeto prístino del despojo, que se presentan como alternativa civilizatoria frente a un contexto global de depredación y privatización. En este ensayo propongo algunas reflexiones encaminadas a operativizar los conceptos de *bienes comunes* y *despojo* para la investigación antropológica y problematizar aspectos de su relación.

Las comunidades indígenas de la Montaña defienden su territorio de proyectos en gran escala, como la minería metálica a cielo abierto, actividad tal vez más emblemática del despojo y del extractivismo. Para este contexto describo distintos significados del territorio o dimensiones de la territorialidad para los me'phaa, y enfatizo la centralidad de la organización comunitaria para el resguardo del territorio. Estos elementos se articulan en la configuración local de los bienes comunes, naturales y culturales, que tienen en la dimensión colectiva la clave para su existencia. Si se traza un paralelo entre la compleja territorialidad indígena y los bienes comunes localmente caracterizados, entonces enfatizo la centralidad de la dimensión cultural y simbólica en lo común, así como el arraigo histórico de la dimensión comunitaria que hace de estas sociedades referentes epistemológicos en el debate político sobre el tema.

En tal sentido, mi conclusión indica la necesidad de pensar el despojo, en términos antropológicos y políticos, como una combinación con los procesos de exclusión y construcción social de la desigualdad económica y de

poder, para dar cuenta de los procesos de *erosión o despojo cultural*.

El texto es fruto de una investigación antropológica y etnográfica realizada entre 2017 y 2019 que documentó los procesos organizativos frente a problemáticas emergentes y su relación con la producción o fortalecimiento de significados territoriales, estructuras comunitarias e identidades colectivas en el contexto de la movilización. Desde el año 2005 realizo trabajo de campo y acompañamiento a las organizaciones indígenas de la región, por lo cual pude observar la emergencia de los conflictos socioambientales y la evolución de las estrategias colectivas para enfrentarlos.

LA MONTAÑA DE GUERRERO

La región Montaña se ubica en la parte oriental del estado de Guerrero. Su orografía es caracterizada por picos de hasta 3 000 msnm, profundas cañadas, con abundancia de agua, extensos bosques de pinos conservados y zonas dedicadas a la agricultura de subsistencia, en parte, al cultivo comercial del café. La infraestructura vial y de telecomunicaciones es escasa. El 76% de la población, que cuenta con aproximadamente 200 000 habitantes, pertenece a los pueblos indígenas me'phaa, na saavi y nahua, quienes viven en situaciones de elevada marginación: según el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo [ONU-PNUD 2014] es una de las regiones más pobres de América Latina, lo que explica el incremento de la migración nacional y hacia los Estados Unidos. La región es conocida por la ingente producción de amapola, cultivo introducido en los años setenta y cuyo auge ha aumentado a la par que la demanda de heroína en el mercado estadounidense, sin olvidar a la disminución de opciones laborales y de subsistencia para la población local.

Para esta investigación se realizó trabajo de campo principalmente en el municipio de Malinaltepec, cuyos habitantes pertenecen mayormente al pueblo indígena me'phaa, considerado el único originario de Guerrero, puesto que reside en la región al menos desde el 1200 d. C. [Dehouve 1994]. La conjunción de la *historia de un pueblo en un lugar* que constituye los *etnoterritorios* [Barabas 2004] se concreta en el territorio me'phaa en un conjunto arraigado de prácticas y saberes para su aprovechamiento integral, anclado en la significación sagrada y cosmogónica del mismo.

Los procesos de territorialización detonados por las prácticas organizativas colectivas vinculan la región Montaña con la vecina Costa Chica. Los procesos de movilización y conformación redes y sujetos sociales colectivos en contra de la explotación minera (Campaña Informativa A Corazón Abierto, Consejo Regional de Autoridades Comunitarias en Defensa del Territorio) se extendieron

en las dos regiones, asimismo, estas redes organizativas coinciden con la zona donde se desarrolló el Sistema de Seguridad, Justicia y Reeducación Comunitaria, conocido también por los nombres de sus dos instancias: Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias y Policía Comunitaria (CRAC-PC). La organización intercultural, actualmente debilitada, se formó en 1995 con el objetivo de garantizar la seguridad y la justicia en la región, además de practicar la autonomía en apego a los sistemas normativos propios de los pueblos indígenas.

MINERÍA EN LA MONTAÑA

La minería, “madre de las industrias”, es tal vez una de las más paradigmáticas expresiones del despojo territorial: “más que cualquier otra actividad, la evolución histórica de la minería moderna se halla intrínsecamente ligada a la emergencia, constitución y los avatares políticos del colonialismo/colonialidad” [Machado 2011: 141], particularmente en América Latina. Emblema del paradigma de la *colonialidad* en su expresión de despojo/desigualdad, la minería lo es también de la *vida moderna* y su inextinguible necesidad de desarrollo tecnológico, que justifica la actual codicia sobre metales y tierras raras [Núñez 2016]. Desde la época colonial hasta la fecha, la actividad minera se concreta en megaproyectos con altísimos impactos ambientales y sociales, principalmente en la devastación de territorios de vida y el consecuente desplazamiento obligado, antes o después, de quienes habitan en la zona impactada.

El oriente de Guerrero es rico en recursos y bienes comunes naturales; sus cerros, además de albergar el agua vital, los restos de los antepasados y los santuarios indígenas, son cubiertos de tupidos bosques de pinos y contienen abundantes metales como oro, plata y zinc, lo cual atrajo hacia la región el interés de las empresas extractivas: hace décadas para la depredación de madera y sucesivamente de recursos minerales. Según testimonios de pobladores de los municipios de Acatepec y Malinaltepec,¹ la minería de socavón es una actividad que, en pequeña escala, se realizaba en la región desde la mitad del siglo xx, con su correlato de accidentes y contaminación [Sebastián-Aguilar 2019]. El auge de la *new extraction*, en el cual se inscribe el boom de la minería a cielo abierto desde el inicio del siglo xxi [Dougherty 2016], impulsó la expansión de la frontera minera desde el llamado “cinturón de oro de Guerrero” —zona de alta concentración

¹ Comunicación personal, Colombia de Guadalupe, abril, 2018.

de metales preciosos en la región Centro del estado— hacia la Montaña [Espinosa 2010].

En 2016, la presidencia de la República informó que el 11.8% del territorio mexicano estaba bajo concesiones mineras [Gobierno de la República 2016], cifra que, de por sí alarmante, es desmentida por Tetreault quien, en una documentada investigación, afirma que entre 2000 y 2012, bajo los gobiernos panistas de Fox y Calderón, “el gobierno mexicano otorgó 28,810 concesiones mineras que cubrían un área de 60.9 millones de hectáreas, lo que corresponde al 31% del territorio nacional” [Tetreault 2020: 5, traducción de la autora]. En 2015 se llegaron a contabilizar 44 concesiones mineras en las regiones Montaña y Costa Chica [SGM-SM 2016]); actualmente, siguen vigentes 25 concesiones por un total de 40 311.55 hectáreas [DGM-SE 2020].

En el municipio de Malinaltepec se ubicaba la concesión más grande, llamada Corazón de Tinieblas, cuya amenaza despertó la movilización antiminera en 2011. La concesión fue otorgada por la Secretaría de Economía a la multinacional Hochschild Mining; su subsidiaria, Minera Zalamera, operó las actividades de exploración en la Reducción Norte y Sur de Corazón de Tinieblas, que en conjunto cubrían aproximadamente 6 000 hectáreas de los núcleos agrarios de Totomixtlahuaca, Tenamazapa, Pascala del Oro, Iliatenco, Tierra Colorada, Tilapa, San Miguel del Progreso y Colombia Guadalupe (todos ellos Bienes Comunales). En el mismo territorio seguirá vigente hasta el 2059 el proyecto La Diana sobre una concesión de aproximadamente 15 000 hectáreas, impulsado por la canadiense CamSim Mining. Según información de la propia empresa,² la zona es extraordinariamente rica en plata de primera calidad y de fácil extracción, pues se identificaron 30 vetas superficiales de este metal, así como la presencia de plomo, zinc y hierro. Hasta el 2069 seguirá vigente también la concesión *Toro Rojo*, cuya extensión es de casi 9 000 hectáreas. Ambas concesiones se interesan por los núcleos agrarios de Iliatenco, Paraje Montero, Malinaltepec y San Miguel del Progreso (Bienes Comunales) así como los Ejidos de Iliatenco y Zitlaltepec.

Estas concesiones se suman a las denominadas San Manuel y San Gabriel, también en el municipio de Malinaltepec; Espada en Zapotitlán Tablas, Goliat 5 en Azoyú y Emma, María y Morada en Atlixac por un total de 36 252 hectáreas [DGM-SE 2020].

La amenaza de la megaminería llegó a la Montaña por aire. Luis, inte-

² Dicha información estuvo disponible entre 2011 y 2019 en la página <<http://camsim-minas.com/properties.php>>.

grante de la Radio Comunitaria *La Voz de la Costa Chica*, de San Luis Acatlán, relata: “los últimos días de octubre de 2010 nos percatamos que había un helicóptero haciendo vuelos rasantes, a no más de ocho metros de altura”³. El helicóptero “sobrevolaba la comunidad muy seguido; estábamos asustados, así que la autoridad de la comunidad se fue a buscar a la Policía Comunitaria”, explica Aleida, ex integrante de la Radio Comunitaria *La Voz de los Pueblos* y habitante de Colombia de Guadalupe, comunidad me’phaa afectada totalmente por la concesión.⁴

Desde ese momento inició una poderosa movilización popular, que se articuló sobre estructuras organizativas preexistentes: asambleas comunitarias y regionales. En esta primera etapa, la CRAC-PC tuvo un papel preponderante y sumó a la movilización las asociaciones productivas, así como estudiantes y profesores de la Universidad de los Pueblos del Sur y de la Universidad Intercultural de Guerrero, ambas con sede en la región.

La estrategia de defensa legal en contra de las concesiones mineras, auspiciada por el Centro de Derechos Humanos Tlachinollan, se fundamentaba en la legislación agraria como ámbito de exigencia de derechos. Los núcleos agrarios interesados en las concesiones tendrían que convocar a sus Asambleas Agrarias y expresar en las Actas de Asamblea el rechazo a la explotación minera en su territorio. La oposición a la minería se construía desde el derecho colectivo de propiedad de la tierra, detentado por los comuneros y los ejidatarios, y su facultad para decidir el uso del suelo se centraba en la identidad campesina y en la territorialidad “agraria”. El significado territorial movilizado era el de la propiedad comunal, herencia de los padres y legado de las luchas por el derecho a la tierra y a su titulación, que marcaron los pueblos de la región durante gran parte del siglo xx.

En tal coyuntura, 13 núcleos agrarios conformaron en 2012 el Consejo de Autoridades Agrarias en Defensa del Territorio (CRAADT), que al integrar paulatinamente más comunidades y ejidos se volvió la instancia representativa de la oposición a la explotación minera. El CRAADT refleja la peculiar visión regional que es fruto de décadas de procesos organizativos en la zona, todos articulados en los ámbitos supramunicipal e intercultural. En este caso, se añade la conciencia del territorio como ecosistema que rebasa los límites del territorio vivido como individuo o comunidad: “el Consejo está creciendo en la parte de la Costa, porque sabemos que todo lo que sucede acá arriba llega abajo: si aquí se acaba el bosque allá se acaba el agua”,

³ Entrevista, San Luis Acatlán, mayo, 2017.

⁴ Entrevista, Colombia de Guadalupe, mayo, 2017.

afirma Silvino.⁵ Entre 2016 y 2017 se integraron al Consejo núcleos agrarios de la Montaña Baja y la Costa Chica, entre los que destaca el territorio habitado por el pueblo ñanncue ñomdaa, que enfrenta la entubación de manantiales y ríos, sin olvidar la extracción de grava para la construcción. La experiencia del Consejo revitaliza las estructuras agrarias, que en el proceso organizativo asumen nuevas facultades: coordinarse en un frente regional, vigilar el territorio, encabezar movilizaciones y acciones legales.

La demanda de amparo interpuesta en 2013 por la comunidad de San Miguel del Progreso en contra de la concesión minera que afectaba el 80% de su territorio comunal inició una nueva etapa en la defensa legal, que reivindicó la violación del derecho a la consulta y apeló a la inconstitucionalidad de la Ley Minera [Tlachinollan 2016]. Frente a la respuesta de la Secretaría de Economía, donde se afirmaba que San Miguel del Progreso es una comunidad agraria más no indígena y que por lo tanto no puede apelar al derecho a la consulta, se promovió en 2016 un segundo amparo. Los peritajes antropológicos que lo acompañaron enfatizan la significación simbólica del territorio y la relación mutuamente constitutiva entre territorio y cultura, esto es, entre la forma comunal de propiedad agraria y la organización social del pueblo me'phaa. En 2017 la comunidad de San Miguel registró una nueva victoria jurídica, pues el Juzgado de Distrito de Chilpancingo declaró insubsistente la *Declaratoria de libertad de terreno*, que permite la concesión minera, por ser "ilegal" y violatoria del "derecho colectivo a la propiedad territorial indígena [...] al quedar visto que no se trata de ningún terreno libre" y vincula eventuales nuevas concesiones mineras al respeto de los derechos indígenas, entre ellos la consulta libre, previa e informada.⁶

TERRITORIALIDAD ME'PHAA EN LA MONTAÑA

Mi investigación sobre el proceso de defensa territorial en la Montaña inició justo unos meses antes de la sentencia que en 2017, puso un alto a la amenaza minera en la región me'phaa, aunque ya había participado en las campañas informativas desde 2011, como acompañante solidaria. En todo el proceso, los habitantes de la región mantuvieron un discurso muy aguerrido, del cual son emblemáticas las palabras del Comisario municipal

⁵ Entrevista, Colombia de Guadalupe, septiembre, 2017.

⁶ Sentencia dictada por la Jueza Primero de Distrito en el amparo 429/2016, Chilpancingo, 30 de junio de 2017. Véase el análisis de la sentencia en <<http://www.tlachinollan.org/juba-wajiin/>>, consultado el 20 de octubre de 2019.

de la comunidad Ojo de Agua en una de las primeras asambleas en 2011: “nuestra postura es de no permitir absolutamente que el trabajo canadiense e inglés se lleve a cabo. Primeramente, *pasarán encima de nuestros cadáveres* si es que así lo estiman necesario, compañeros”, intervención que suscitó una avalancha de aplausos. En efecto, el proyecto minero fracasó sin siquiera pasar por la etapa de exploración.

La investigación, por lo anterior, inició interrogándose sobre qué significaba el territorio para el pueblo me’phaa, buscando esclarecer las razones de una tan visceral y efectiva defensa. La mayor parte del trabajo etnográfico se realizó en las comunidades me’phaa Colombia de Guadalupe y San Miguel del Progreso; ambas son reconocidas como Bienes Comunales o comunidades agrarias, colindan y pertenecen administrativamente al municipio de Malinaltepec. La investigación evidenció cinco constelaciones de significados otorgados al territorio a partir de prácticas distintas, que conforman las dimensiones de la *territorialidad* entre los me’phaa de la Montaña: tierra como alimento, bienes comunes naturales, propiedad comunal, territorio simbólico y territorio de lucha. Adopto aquí la caracterización del geógrafo brasileño Porto-Gonçalves, para quien la territorialidad es el modo en que cada sociedad lo “vuelve propio, hace común un determinado espacio, adueñándose de él” [2001: 6] al integrarlo como parte constitutivo de su ser social.

El primer aspecto refiere a la *tierra como medio de producción* en el cual se desarrolla el trabajo agrícola, tanto para la subsistencia como la comercialización. El territorio es tierra que produce; por metonimia, se concreta en los frutos de la tierra y finalmente significa *territorio como alimento y vida*. La diversificación en la producción agrícola corresponde a la pluralidad de nichos ecológicos que conforman el ecosistema-territorio aprovechado de manera integral y diversificado por los me’phaa, práctica definida como “estrategia de usos múltiples” [Toledo *et al.* 2008].

Nosotros tenemos tres climas: más alto, frío; en medio, clima templado; más abajo, caliente. En el clima caliente sembramos mango, nuez, naranjas, papayas; allí están nuestras parcelas de milpa y las cabezas de ganado, cuando logramos tener algunas. En el templado, sembramos café. Arriba, es bosque. Por eso no queremos minas. Cuando entra la minera, mata el agua misma, después a los animales y nosotros.⁷

⁷ Principal de San Miguel del Progreso, entrevista, septiembre, 2017.

En la Montaña, región marcada por altos índices de marginación y pobreza, la agricultura sigue jugando un papel fundamental entre las actividades diversificadas que conforman las “estrategias de vida” de los indígenas, aunque es evidente que sólo el trabajo en el campo no es suficiente para la reproducción material de una familia. La producción agrícola se ha diferenciado en años recientes, con la siembra de árboles frutales y el impulso a la producción de miel “que de Colombia de Guadalupe se llevan a Houston”, explica Rutilio, joven apicultor.⁸ El otro y principal cultivo comercial de la región es el café, cuya introducción a principios de los años ochenta significó la inserción de la región al mercado nacional [Hébert 2010]. El trabajo en el campo sigue siendo una fundamental opción de vida digna en el territorio de origen: “a nosotros nos ayuda bastante el café, porque estamos en la huerta, no estamos dejando la tierra para ir a Sinaloa, a Estados Unidos, sino que los hijos los estamos creciendo aquí”, afirma Silvino.⁹

En segundo lugar, el territorio es un espacio apropiado por los hombres que ahora lo habitan, cuya acción domesticadora ha marcado el paso entre el “espacio salvaje” prístino, caracterizado por condiciones climáticas y geográficas favorables que determinaron la elección de los primeros fundadores, y el territorio actual, moldeado por sus habitantes. Esta acción transformadora determina el derecho de vivir en cierto espacio y reclamar su propiedad en términos históricos y civilizatorios.

La citada división del territorio según su altura, clima y producción identifica a las zonas altas y frías (cerros) con el bosque, nicho ecológico donde, según el conocimiento tradicional, se generan las fuentes de agua que alimentan el caudal de los ríos mayores. Se trata del complejo territorial y civilizatorio mesoamericano conocido como *altépetl*, literalmente “agua-cerro” en náhuatl, que identificaba también los pueblos —como grupos sociales y como núcleos urbanos ligados al ecosistema agua-cerro— y configuraba los cerros como depósito de agua, de riquezas y de conocimientos [López Austin *et al.* 2009; Dehouve 2016]. En sus cumbres se concentran los lugares sagrados y moran las potencias naturales o deidades que regulan los fenómenos atmosféricos, en particular el Señor del Trueno o del Rayo (*Tata Bégó* en la cultura me’phaa), relacionado con la lluvia.

El bosque y el agua, en el discurso de los entrevistados, comparten características particulares. Existen en el territorio, desde una temporalidad anterior a la actual, condición que limita la facultad de los hombres para intervenir en ellos. Esta característica de anterioridad identifica el bosque

⁸ Entrevista, Colombia de Guadalupe, abril, 2018.

⁹ Entrevista, Colombia de Guadalupe, abril, 2018.

y el agua como *bienes comunes naturales*, sobre los cuales no pueden existir derechos de propiedad, sino obligaciones relativas a su cuidado.

En este aspecto se inserta la significación del territorio como *legado recibido y por heredar*, que implica la obligación a la conservación. “Es la herencia hasta nuestros hijos, por ellos debemos cuidarla. Pero también nosotros, que somos hijos, debemos respetar y defender la herencia que nos dejaron nuestros antepasados” explica Delfino, maestro jubilado de San Luis Acatlán.¹⁰

Este argumento ha sido el más recurrente en los testimonios relativos a las motivaciones para la defensa del territorio. Un *principal*, anciano de respeto, de San Miguel del Progreso articula una reflexión profunda alrededor del legado de los bienes comunes naturales, la transmisión intergeneracional de conocimientos —en específico aquellos rituales, conectados con el mundo natural— y la defensa activa como lucha y organización: “los señores [*principales y rezaderos*] son como la alegría del pueblo. Ellos saben cómo defender y cuidar el territorio, ellos son los que defienden y nosotros también, para que nuestros futuros hijos puedan hacer lo que nosotros hacemos. Los que saben rezar van a rezar y cada quien va a defender como sabe hacerlo”.¹¹

El bosque y el agua no son sólo *bienes comunes naturales* no comercializables. También son aprovechados para beneficio colectivo, dada su condición de *recursos naturales comunales* determinada por su carácter común y por la forma colectiva de tenencia de la tierra comunal.

El agua es el recurso más valorado; en el imaginario común, su disponibilidad o pureza serían irremediamente comprometidas por la actividad minera. Es un elemento clave frente al desarrollo demográfico de la comunidad, como explica el comisario municipal de San Miguel de Progreso: “ya se están formando nuevas colonias. Y el agua la vamos guardando para que tengan vida estas colonias”.¹² En Colombia de Guadalupe, también destaca su uso para la innovación agrícola:

La gente se acostumbró a hacer riego; por eso estamos cuidando el agua, y el territorio también. Ya no es como antes, cuando llegaba el maíz de Conasupo y de otros comerciantes; ahora regresan el maíz, porque todo mundo tiene maíz en su milpa, gracias al riego. Y eso nos ayuda mucho a la idea de cuidar los cerros, porque allí están los manantiales.¹³

¹⁰ Entrevista, San Luis Acatlán, abril, 2018.

¹¹ Entrevista, San Miguel del Progreso, septiembre, 2018.

¹² Entrevista, San Miguel del Progreso, septiembre, 2018.

¹³ Silvino, entrevista, Colombia de Guadalupe, mayo, 2017.

Los relatos sobre la explotación comunitaria del bosque también son emblemáticos. En los años ochenta ambas comunidades establecieron convenios con la paraestatal Forestal Vicente Guerrero para la explotación de la madera de los tupidos bosques de pino. Se decidió por acuerdo de asamblea y el pacto con la empresa que era claro: abrir un camino que conectara al pueblo con la carretera principal y financiar el alumbrado público, frente a la ausencia del Estado para proveer los servicios básicos. En Colombia de Guadalupe, tres años después “la misma asamblea acordó que no se vendiera más madera. Se vendió la madera porque había necesidad económica y de infraestructura; había café, pero ¿cómo lo sacabas? Las bestias no pueden sacar grandes cantidades. Ya con la carretera el café tenía una salida más fácil”.¹⁴

El relato es emblemático de la vigencia de las estructuras comunitarias de deliberación, gobierno y seguridad (asambleas, cargos colectivos, comités y comisiones, policía comunitaria) en ambas comunidades. Aún con sus contradicciones, es muy elevado el grado de participación en el gobierno comunal, en la administración de los bienes comunales y comunes, también es superior la vigilancia ciudadana hacia la actuación de sus autoridades. La fuerza de las estructuras colectivas permite que la comunidad mantenga el control sobre el aprovechamiento de sus recursos naturales comunales y sobre individuos o empresas que los pudieran afectar. El mismo sustrato organizativo que permitió dar entrada a las empresas madereras por un tiempo limitado y por beneficios específicos (carretera, alumbrado, iglesia, comisaría) es el que se movilizó en rechazo a la explotación minera y para la defensa del territorio.

El tercer aspecto de la territorialidad es relativo al ámbito de la *propiedad de la tierra*. También aquí destaca la dimensión colectiva ya que se hace referencia, en términos territoriales, no a la propiedad privada sino a la propiedad comunal, al territorio comprendido en los linderos establecidos por el plano definitivo de la comunidad y reconocido por las instituciones agrarias como “Bienes Comunales” de Colombia o de San Miguel. En este tipo de propiedad social, la tierra no es otorgada en dotación por el Estado, como en el caso del ejido, sino “restituida” o bien reconocida a quienes “conserven su estado comunal” [Ley Agraria 1992: art. 98] esto es, un arraigo histórico y cultural hacia la tierra habitada.

La *territorialidad agraria-comunal* está presente principalmente en personas mayores de 50 años, pues las comunidades y ejidos de la región

¹⁴ Silvino, entrevista, Colombia de Guadalupe, mayo, 2017.

lograron la titulación legal de sus tierras después de un proceso dificultoso y conflictivo, tanto por las prolongadas gestiones frente a la Procuraduría Agraria como por los encarnizados conflictos agrarios que hasta la fecha involucran a comunidades de la región.

Para las autoridades comunitarias de San Miguel del Progreso existe una relación evidente entre la organización comunitaria, la lucha para la defensa de sus tierras en los conflictos agrarios y esta concepción de la territorialidad como propiedad comunal, que a la postre hay que seguir defendiendo como se hizo anteriormente, ahora de la amenaza minera. Este aspecto se engarza con la vigencia de las estructuras comunitarias, como lo explica Faustina, tesorera del Comisariado de Bienes Comunales de San Miguel del Progreso:

Siempre en la comunidad, cuando hay reuniones, hombres, mujeres y jóvenes mayores de 18 años participamos. Porque si no vas a las reuniones, no te enteras de lo que pasa en tu pueblo. Y allí acordamos como vamos a defender nuestro derecho. Porque es tierra comunal, entonces la tenemos que defender todos.¹⁵

Es notable que la racionalidad de colaboración en la defensa del bien común que es el territorio regional pudo más que los añejos conflictos intercomunitarios por los linderos, que brevemente pasaron a segundo lugar.

En cuarto lugar, la territorialidad de los pueblos indígenas que habitan la Montaña está marcada por los *aspectos ceremoniales, festivos y rituales* que invocan una relación dialógica con los elementos naturales, de los cuales depende la misma sobrevivencia humana. El ciclo ritual acompaña al ciclo agrícola y muestra cómo la producción material y la reproducción social y simbólica son estrechamente ancladas al territorio. El territorio de la Montaña es un mapa simbólico marcado por múltiples sitios sagrados y *santuarios* de reconocimiento y convocatoria colectivo [Barabas 2004], donde se celebran los rituales dedicados a las potencias y espacios naturales que intervienen y regulan la vida de los *me'phaa*: *Agu* (Fuego), *Ak'a?* (Sol), *Gõ?* (Luna), *Mbaa* (Tierra), *Juba* (Cerro), *Bégó* (Rayo) e *Iduú na'ma* (Manantial).

El buen funcionamiento de la vida ritual es consustancial a la sobrevivencia del pueblo mismo. Según Silvino, esto marca incluso una

¹⁵ Entrevista, San Miguel del Progreso, septiembre, 2018.

frontera étnica con las comunidades no indígenas, donde “no hay la costumbre de rezar, y por eso se inundan. Si los rezaderos no suben al cerro [para el ritual de petición de lluvias el 24 de abril], el rayo es muy diferente aquí, quema cables, focos, aparatos. Cuando ellos rezan cae el agua normal, sin ciclones ni huracanes”.¹⁶

La lucha de defensa territorial surge de una concepción multifacética del territorio, que descansa en una racionalidad para la cual no hay separación entre los seres humanos y no humanos: la relación de interdependencia y reciprocidad entre los fenómenos atmosféricos, los seres vivos y los bienes comunes naturales permite la reproducción de la vida misma. También la dimensión ritual participa en la defensa territorial: “todos los años ya se pide a Tata Bégó [deidad o potencia que personifica el rayo, el poder de la lluvia] que nos proteja de la mina”, comentan los *rezaderos* de San Miguel del Progreso.¹⁷

LOS BIENES COMUNES Y LA TERRITORIALIDAD INDÍGENA FRENTE AL DESPOJO

Cada dimensión de la territorialidad mencionada moviliza características enfatizadas en el debate, actualmente muy vital en Europa y en América Latina, sobre los *bienes comunes*,¹⁸ categoría que rebasa lo público y lo privado para colocarse afuera de la dimensión de mercado. En el polo opuesto de la misma configuración de significado se encuentra el concepto de *despojo*, que refiere a la enajenación y privatización de lo común, proceso implícito en la más emblemática actividad extractiva, esto es, la minería. La compleja experiencia de vida y defensa del territorio en la Montaña, al ser analizada en esta perspectiva, rebasa y enriquece la discusión ya que proporciona importantes elementos en clave antropológica.

Las raíces del debate bienes comunes/despojo se hunden en la transición que marcó la sociedad europea del siglo XVII desde el modo de producción agrícola premoderno ligado a la propiedad de la tierra feudal, hacia el modo de producción moderno e industrial. El concepto de despojo se relaciona con el proceso de acumulación originaria del capital estudiado por Marx en *El capital* [Marx 2000], que inició en Inglaterra a partir de 1600

¹⁶ Entrevista, Colombia de Guadalupe, mayo, 2017.

¹⁷ Entrevista colectiva, San Miguel del Progreso, septiembre, 2017.

¹⁸ El término equivale al inglés *commons*, también traducido al español como *procomún*. Considero que dicha traducción es poco inteligible, por lo cual utilicé el término *bienes comunes*, equivalente al italiano *beni comuni* y al francés *biens communs*, que remiten de manera más inmediata al significado de la palabra.

con el cercamiento de las tierras de uso común y de aquellas cultivadas en campo abierto, que permitían la subsistencia de los *commoners*, campesinos no propietarios y que pasaron a ser propiedad privada como latifundios. La disociación entre propiedad y trabajo impulsó la proletarianización de los agricultores y su empleo en la incipiente economía industrial. Por medio del análisis historiográfico, Marx da cuenta del carácter violento —desplazamiento, destrucción de las aldeas rurales incluso exterminio de sus habitantes— y fraudulento del despojo, evidenciado en todas las interpretaciones actuales del concepto. El pensamiento marxiano define los *commons* como bienes ligados a la subsistencia, condición que, para el contexto actual, implica la satisfacción de las exigencias y necesidades de las personas [Rodotà 2011] y con el ejercicio de derechos fundamentales [Dardot *et al.* 2015]. La necesidad de encontrar alternativas jurídicas y políticas al manejo neoliberal y privatizador, que ha hecho estragos en las sociedades y los ecosistemas actuales ha determinado la efervescencia del debate teórico y la práctica de los *commons*.

Sin embargo, dicho debate parte del referente en la era premoderna europea cuando “en principio eran los comunes” y prefigura la reconstitución social en la renovada adopción de formas de vida “ancestrales”, cuyos gérmenes se encuentran en algunas prácticas de compartición del bienestar como el *couchsurfing*, el *car sharing*, comités ciudadanos, etcétera [Bollier 2015].

Las raíces sociales, las formas de propiedad de la tierra y el uso del territorio entre los pueblos indígenas tienen una evolución histórica distinta, que obliga a pensar de manera culturalmente pertinente. Aunque insertas en el sistema capitalista, las sociedades indígenas conservan prácticas de cuidado, manejo y reproducción de sus bienes comunes a las que habría que dar centralidad en este debate. Dichas prácticas fortalecen el sustrato cultural vivo que sustenta lo habitual en la tierra comunal y de uso común, existente también en los ejidos; en las asambleas y los sistemas de cargos comunitarios, que articulan la dimensión cívica, política y religiosa del manejo territorial; en las prácticas de reciprocidad y trabajo colectivo como las faenas, el *tequio* y el cambio de brazo, asimismo, muestran la centralidad del aspecto biocultural y simbólico de los bienes comunes como relaciones entre los distintos sujetos, humanos y no humanos, que habitan el mundo, donde hacen evidente la erosión cultural implícita en el proceso de despojo, del cual acostumbramos observar sólo su dimensión material.

Bienes comunes y territorialidad indígena

Un elemento fundamental de los bienes comunes es su carácter no objetivable, fundamentalmente relacional: sólo se pueden concebir en la relación de intercambio y colectivización que los instituye. Para Mattei, “el común no es sólo un objeto (río, selva, plaza) sino que es también una categoría del ser, del respeto, de la inclusión y de la calidad. Es una categoría auténticamente relacional hecha de vínculos entre individuos, comunidades, contextos y ambiente” [2011:62, traducción de la autora].

En el territorio y la sociedad me’phaa, las relaciones que instituyen los bienes comunes son de distinto tipo. En primer lugar, destaca la relación que involucra los habitantes de las comunidades, organizados en estructuras colectivas para el manejo y cuidado de sus bienes comunes (Asamblea general, Comisariado de Bienes Comunales, comités de agua potable, de alumbrado público, de la iglesia, mayordomías y hermandades, etcétera). Cada instancia vela por un aspecto del conjunto que constituye el territorio comunal y el espacio social de la colectividad humana, de lo concreto a lo simbólico. En tal sentido, Bollier afirma que la relación constitutiva de los bienes comunes consiste en “un recurso + una comunidad o sujeto colectivo + normas, valores, usos y prácticas necesarias para su manejo” [2015:15, traducción de la autora]. Los bienes comunes no existen *per se*: sólo existen en cuanto haya un sistema de valores, relaciones y acción colectiva que los haga posibles [Dardot *et al.* 2015]. El agua, el aire o el conocimiento pueden ser manejados como bienes comunes o recursos comercializables: depende del contexto social y político que haga relevante su condición de bienes comunes y que los “active” en su condición relacional [Mattei 2011:152]. De hecho, la propiedad colectiva, comunal o ejidal, en sí no es garantía para el uso, manejo y protección de los bienes comunes a largo plazo, pues requiere de las relaciones de cooperación y la coordinación de la colectividad social. Si la gestión de los bienes comunes requiere autorganización y responsabilidad colectiva, los antiguos y siempre renovados sistemas de cargos son ejemplo tajante, pues incluyen la visión holística de la *res publica* y de la política como bien común gobernado colectivamente, junto con el manejo colectivo expresado en las distintas instancias deliberativas y operativas, esto es, la práctica de la autonomía.

Al respecto, vimos que la fuerza de las estructuras comunitarias en la Montaña es lo que permite el cuidado y la defensa de su territorio, entendido como bien común. No existen *commons* sin *commoning*, afirma Linebaugh [2013], y podemos traducir *commoning* en las relaciones que se entretienen en las comunidades, la práctica de instituir lo común, también

de hacer comunidad, equivalente a lo que en México se define como *comunalidad*. Es evidente que la relación de comunalidad no se limita a la compartición de los recursos, sino que implica valores y prácticas sociales que miran más allá de la realidad inmediata, en el momento de apuntar hacia una ética colectiva de responsabilidad y cuidado.¹⁹

El estudio antropológico de los procesos contemporáneos de defensa y reproducción de territorios de los pueblos indígenas me permite aportar algunas consideraciones al debate actual sobre los bienes comunes, *commons* o el común, según las perspectivas analíticas y políticas adoptadas.

Desde la práctica y la cosmovisión indígena el territorio de vida en su conjunto constituye un bien común del pueblo mé'phaa. A diferencia de las argumentaciones propuestas por politólogos y juristas²⁰ que identifican elementos aislados como bienes comunes (el agua, el aire, los bosques, el patrimonio cultural o el conocimiento), la sociedad mé'phaa y muchas sociedades indígenas conciben de manera integral su vida como parte de un contexto donde las dimensiones de la territorialidad y de la sociedad son inescindibles, aunque en este texto las he separado para fines analíticos. Esta perspectiva toma distancia de aquellas que priorizan “el común”, sustantivo y singular, entendido como principio político y social [Dardot *et al.* 2015] y la relación social asociativa y cooperativa [Gutiérrez *et al.* 2016]. La argumentación arriba expuesta comparte ambas afirmaciones, sin embargo, la sensibilidad antropológica da prioridad, en primer lugar, a los procesos más que a las categorías o principios, al *commoning* más que a *lo común*. En segundo lugar, trato de enfatizar la concreción dinámica que los procesos y relaciones establecen con el territorio, esto es, estudiar la institución de los bienes comunes objetivables y observables en la dinámica relacional de la vida cotidiana —privilegiar una aproximación fenomenológica más que ontológica.

Los indígenas de la Montaña nos enseñan que el territorio como bien común no solamente implica prácticas de manejo y estructuras colectivas, sino que la dimensión simbólica y espiritual juega un papel fundamental en su institución y permanencia. Si la característica fundamental de los bienes comunes es su relacionalidad, entonces la práctica ritual ligada al territorio renueva y reafirma la reciprocidad entre los humanos, el contexto ambiental y los fenómenos naturales que permiten la permanencia de la vida misma.

¹⁹ Barabas [2017: 171] propone una interpretación de dichas relaciones denominándolas como ética del don, que enfatiza la característica de reciprocidad equilibrada.

²⁰ Véase por ejemplo Bollier [2015] y Mattei [2011].

Considero que un aporte antropológico al debate sobre los bienes comunes es justo incluir la dimensión simbólica de los mismos, sin descuidar la materia; esto esclarece otra arista del carácter relacional de los comunes: la relación dialógica, por medio del ámbito ritual, entre la colectividad humana y los bienes comunes naturales personificados en potencias como los elementos naturales y atmosféricos (agua, viento, rayo, fuego), los dueños o señores de cerros, ríos, manantiales, cuevas y demás lugares estratégicos en el manejo de los ecosistemas [Barabas 2004]. En tal sentido, al enfatizar la esencia viva y “actante” de los bienes comunes o elementos del territorio —en una interpretación “pragmática” de la perspectiva ontológica—, se refuerza su característica de entidades inconmensurables a la privatización y la mercantilización, inapropiables no sólo porque necesarias a la vida, sino porque expresión de la vida misma y, finalmente, vivos en su dimensión más profunda que es aquella sagrada y espiritual.

Esta dimensión resultó ser uno de los motores más poderosos del proceso de defensa territorial. El tajo inicial de la mina no afectaría tierras de cultivo ni centros habitados, pero sí aquellos cerros que albergan los lugares definidos como santuarios pues reciben ofrendas y rituales de varios pueblos colindantes. Al ser afectado el lugar donde se realiza la interlocución entre la comunidad y el mundo sobrenatural, la sobrevivencia misma de los pueblos estaba en peligro: el despojo que actuaría la explotación minera impactaría en la dimensión cultural, espiritual y simbólica del entramado socio-territorial que conforma los bienes comunes en la Montaña.

Despojo interno y erosión cultural

En este debate resulta útil enfatizar algunas particulares significaciones de un concepto actualmente muy en boga en este debate. La acumulación por despojo (*accumulation by dispossession*) subraya el carácter permanente en la modernidad capitalista, de la separación entre las personas y sus medios de subsistencia. El geógrafo David Harvey, en primer lugar, relaciona “la depredación de los bienes ambientales globales (tierra, agua, aire) [...] como resultado de la total transformación de la naturaleza en mercancía” [Harvey 2004:16], enfatiza el carácter de bienes comunes de aquellos elementos definidos por otros analistas como recursos naturales; en segundo lugar, identifica manifestaciones novedosas de desposesión o despojo ligadas al ámbito inmaterial e intangible, como los derechos de propiedad intelectual sobre conocimientos tradicionales, la privatización de la biodiversidad y “la mercantilización de las formas culturales, las historias y la creatividad

intelectual” [Harvey 2004: 16]. Dichos elementos adquieren relevancia en el estudio antropológico de los procesos de cercamiento y despojo (violento), pues la mercantilización de los bienes comunes y de los conocimientos en ellos imbricados se acompaña por la imposición del pensamiento único, así como del impulso en modos de producción y consumo globalizados, que en sí mismos funcionan como una forma de despojo cultural o desplazamiento de manifestaciones culturales preexistentes.

A pesar de su relación originaria con el ámbito de los bienes comunes, el término despojo ha adquirido, en la ciencia jurídica y política, una significación relacionada con la propiedad, ya que es objeto del despojo la posesión de un bien inmueble. De tal manera que, también en la literatura antropológica, la mayoría de los estudios que emplean esta categoría refieren a la cuestión agraria y a la enajenación o privatización de la tierra [Grandia 2010].

Una sugerente producción desde el enfoque de los derechos humanos, centrada en la reparación de vulneraciones cometidas durante el conflicto armado en Colombia, se refiere al despojo de tierras interpretado como un *proceso*, no un hecho aislado, que debe considerarse en perspectiva histórica para entender sus causas, efectos y motivaciones, también se enfatiza que

Más allá de la privación de un bien económico, el despojo puede estar asociado con dimensiones sociales y simbólicas, afectando tanto a individuos como a comunidades, pues está asociado a la privación de bienes muebles e inmuebles, espacios sociales y comunitarios, hábitat, cultura, política, economía y naturaleza [CNRR 2009:25].

El estudio interpreta también el proceso de despojo como la “interrupción de relaciones materiales por medio de las cuales se satisfacen necesidades básicas y se potencializan las capacidades humanas” [CNRR 2009: 28]. Como consecuencia de la privación de las condiciones de supervivencia efectiva de una comunidad que ocurren a partir del despojo de tierras y otros bienes comunes, se produce también la interrupción de aquellas relaciones materiales y sociales que son el núcleo de la institución y permanencia de los bienes comunes. Se trata de los lazos socio-territoriales que permiten a la comunidad o al pueblo ser un sujeto cultural, económico, social y político.

La concepción del despojo como proceso, histórico o social, y como pérdida o ruptura de relaciones nos acerca a la conceptualización antropológica del mismo, que implica su relación con el concepto de desigualdad. La *desigualdad*, entendida como distribución diferencial de poder, de capi-

tal cultural o conocimiento de propiedad de los medios de producción, de oportunidades y de resultados, es producto del despojo de bienes y ruptura de relaciones y significados, pero a la vez puede representar una condición previa para ello. Según Caicedo, “el acumulado de desventajas históricas que recaen en unos sujetos (que pueden ser de muchos tipos de acuerdo con la formación social: racialización, marginalización, ilegalización, etc.) genera condiciones de desigualdad persistente que propician otras formas de despojo concretas” [Caicedo 2017: 61].

El énfasis en la desigualdad, causa y efecto de los procesos de despojo obliga a indagar su dimensión estructural y no detenernos a la descripción de sus efectos. El despojo se caracteriza como un proceso intrínsecamente violento donde la crueldad representa el medio y la forma del despojo, pero también su fundamento en términos de violencia estructural como exclusión y explotación. La retroalimentación entre despojo, desigualdad y violencia se expresa en la Montaña y la Costa Chica de Guerrero, donde los factores previos del despojo territorial se encuentran en prácticas arraigadas y determinadas por la desigualdad y la violencia estructural, entre ellas, podemos identificar la migración, que genera desplazamiento físico, abandono de territorio, cambio en los modos de producción y reproducción, tanto material como social y simbólica; sin olvidar la condición de pobreza y exclusión, producidas por el impacto desigual del capitalismo en los territorios indígenas y campesinos.

Las regiones Montaña y Costa Chica de Guerrero, junto con los procesos de defensa del territorio y la organización regional expresada en el CRAADT, padecen un incremento de la conflictividad y la violencia directa, que se suma a las condiciones de violencia estructural presentes en las regiones, que crea situaciones de vulnerabilidad social y grave violación a los derechos humanos individuales y colectivos, lo que Rodríguez [2012] ha definido *campos sociales minados*. Otro importante factor que influye en la creación de un contexto de violencia y fragmentación social es la creciente presencia de la delincuencia organizada ligada a la producción y el tráfico de droga.

Emergen en este razonamiento, nuevamente, dos elementos de difícil abordaje o solución; en primer lugar, la cuestión de la erosión o despojo cultural, de relaciones y conocimientos territorialmente arraigados, como aquellos ligados a los cultivos y al aprovechamiento tradicional de la tierra en el sistema milpa [véase García *et al.* 2016] cuyo adelgazamiento permite el despojo “concreto” de los bienes comunes naturales, en el momento cuando no sean ya profundamente aprovechados para la subsistencia o significados en lo cultural y simbólico; en segundo lugar, el adelgazamiento

generacional de la cultura material y los conocimientos ligados al aprovechamiento sustentable del territorio puede implicar un aumento de prácticas cuyo impacto biocultural ubica entre los actores “activos” del despojo a los sujetos que, en otra combinación, resultarían ser los “pasivos”, esto es, los habitantes de los territorios objeto de despojo. En el oriente de Guerrero, el territorio ñanncuee ñomdaa es objeto de un agresivo proceso de cercamiento y despojo del agua de manantiales y arroyos de comunidades y ejidos por parte de los caciques que administran los gobiernos locales. La codicia sobre el recurso hídrico, ligada a su escasez, se relaciona con la degradación del ecosistema local, principalmente por la deforestación, la sobreexplotación de la tierra y el abandono de la rotación de los cultivos por parte de las familias campesinas; pero no deja de ser un efecto cuya causa estructural está en la concentración en latifundios, aún existentes, de grandes extensiones de tierra fértil dedicada a la ganadería y a los monocultivos [Gutiérrez Ávila 2001]. Varios núcleos agrarios de la región se integraron al CRAADT y los testimonios expresados en el xxvi Foro informativo por la Defensa del Territorio, realizado en 2017 en Tlacoachistlahuaca, evidenciaron la responsabilidad de los propios campesinos en la degradación de su territorio, lo que he definido *despojo interno*.

El despojo “originario” de la tierra crea condiciones para sucesivos procesos de despojo —como aquel que se expresa en la erosión cultural— que redundan en una acumulación de despojos en distintas dimensiones. En tal sentido es emblemático el caso de la comunidad de Nuevo Balsas, en la zona centro de Guerrero, donde la construcción de la presa El Caracol sobre el río Balsas, entre 1978 y 1986, implicó la reubicación de 16 comunidades en siete nuevos centros de población. Habitantes de cinco comunidades, privados de su territorio ancestral, fueron concentrados en Nuevo Balsas, que se conformó como un pueblo heterogéneo, donde cada barrio/pueblo celebran su santo, tienen su panteón y defienden las costumbres propias. Se trata de una comunidad socialmente fragmentada, a la cual le fue impuesta la pesca como principal actividad productiva, cuando los desplazados habían sido históricamente campesinos. La pérdida del territorio como medio de producción culturalmente marcado y del ámbito espiritual ligado al territorio generó condiciones de vulnerabilidad social que explican la falta de oposición eficaz de Nuevo Balsas frente a la enorme mina a cielo abierto de La Media Luna, ubicada a pocos kilómetros del pueblo. Doblemente despojados, primero por la presa, después por la mina, ahora los habitantes denuncian la contaminación del río y padecen la represión sangrienta de la patronal de la mina y el sindicato charro contra los trabajadores que emplazaron la huelga (2017) al pedir mejores condiciones laborales.

CONCLUSIONES

A partir del análisis de la experiencia de defensa del territorio en la Montaña de Guerrero, busqué aportar cuatro principales reflexiones desde la perspectiva antropológica al debate sobre bienes comunes/despojo.

En primer lugar, el estudio de las distintas dimensiones de la territorialidad en la Montaña muestra que es el territorio en su conjunto relacional y en su aprovechamiento integral que debemos considerar como bien común y no las distintas concreciones por separado; aunado a esto he enfatizado la importancia de considerar la dimensión cultural y simbólica como parte fundamental de la significación de los bienes comunes y expresión de un tipo peculiar de relaciones que rebasan el ámbito de la materialidad, pero la construyen y fortalecen continuamente.

En segundo lugar, resulta evidente la conexión entre los polos conceptuales bienes comunes/despojo que se establece si los pensamos en términos de relaciones, materiales, sociales y simbólicas. Los bienes comunes existen y se instituyen a partir de la existencia de relaciones de cooperación, responsabilidad y cuidado colectivo; el despojo interviene en la enajenación de tales bienes comunes justo porque implica, fundamentalmente, la ruptura de dichas relaciones.

En tercer lugar, el despojo, entendido como la interrupción de relaciones sociales significativas para la reproducción de la vida puede ser entonces una consecuencia de la desposesión de bienes, pero también puede ser un paso previo, por ejemplo, los procesos de “ingeniería del conflicto” en las comunidades afectadas por megaproyectos, dirigidos a la fragmentación del tejido social como herramienta para la imposición de la obra o proyecto, o el elevado nivel de violencia, incluso criminal, en determinadas regiones de México. La aceptación de un modelo de desarrollo basado en la industrialización, incluso de la agricultura, la generalización de la tecnología y la homogeneización cultural ha producido en las regiones indígenas la marginalización de la población y sus formas tradicionales de vida.

Finalmente, la consideración de la dimensión cultural del despojo o erosión cultural, permite identificar procesos previos al despojo material, así como problematizar las prácticas depredadoras o no sustentables hacia el entorno biocultural de los mismos sujetos que padecen despojos más evidentes.

Como conclusión, la experiencia en la Montaña de Guerrero muestra el éxito en la defensa del territorio en contra del despojo minero y la fuerza de sus bienes comunes territoriales justo por la vitalidad de estructuras organizativas fuertes que permanecen y se recrean desde el ámbito comunitario (sistema de cargos) hasta el contexto regional (Coordinadora Regional de

Autoridades Comunitarias, Consejo de Autoridades Agrarias en Defensa del Territorio), lo cual responde a una particular conformación histórica de los procesos de organización social que tienen al ámbito regional como espacio de referencia para la articulación. De lo expuesto resulta que, para el estudio antropológico de los conceptos de despojo, es necesaria su historicización y localización, pero a la vez es oportuna su ubicación en términos estructurales y de relaciones de poder que rebasan el territorio mismo.

REFERENCIAS

Barabas, Alicia

- 2004 La construcción de etnoterritorios en las culturas indígenas de Oaxaca. *Desacatos*, 14: 145-168.
- 2017 *Dones, dueños y santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca*. INAH/MA Porrúa: México.

Bollier, David

- 2015 *La rinascita dei Commons. Successi e potenzialità del movimento globale a tutela dei beni comuni*. Stampa Alternativa. Roma.

Caicedo, Alhena

- 2017 Vida campesina y modelo de desarrollo: configuraciones de despojo/privilegio en el norte del Cauca. *Revista Colombiana de Antropología*, 53 (1): 59-89.

Centro de Derechos Humanos de la Montaña Tlachinollan

- 2016 *Informe "Júba Wajjín. Una batalla a cielo abierto en la Montaña de Guerrero por la defensa del territorio y la vida"*. <https://mx.boell.org/sites/default/files/tlachinollan_web.pdf>. Consultado el 2 febrero de 2022.

Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR)

- 2009 *El despojo de tierras y territorios. Aproximación conceptual*. CNRR, IEPRI, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Dardot, Pierre y Christian Laval

- 2015 *Del comune o della rivoluzione nel XXI secolo*. Derive Approdi. Roma.

Dehouve, Danièle

- 1994 *Entre el Caimán y el Jaguar. Los pueblos indios de Guerrero*. CIESAS. México.
- 2016 Altepétl: el lugar del poder, *Americae* 1: 59-70. <<http://www.mae.u-paris10.fr/americae-dossiers/americae-dossier-altepétl/altepétl-el-lugar-del-poder/>>. Consultado el 3 agosto de 2022.

Dirección General de Minas -Secretaría de Economía (DGM-SE)

- 2020 *Portal de Cartografía Minera CARTOMINMEX*. <<https://portalags1.economia.gob.mx/arcgis/apps/webappviewer/index.html?id=1f22ba130b0e40d888bfc3b7fb5d3b1b>>. Consultado el 7 de noviembre de 2021.

Dougherty, Michael

2016 From global peripheries to earth's core: the *new extraction* in Latin America, en *Mining in Latin America. Critical Approaches to the new extraction* [e-book], Kalowatie Deonandan y Michael Dougherty (coords.). Routledge. Nueva York.

Espinosa Hernández, Rolando

2010 *Recursos naturales estratégicos y desarrollo económico en Guerrero: el caso de la región de la Montaña*, tesis de licenciatura en Economía. UNAM. México.

García, Fabiana et al.

2016 Crisis del sistema milpero: la erosión biológica y cultural en San Juan de las Nieves, Malinaltepec, Guerrero, México. *Revista de Geografía Agrícola*, 57: 113-123.

Grandia, Lisa

2010 *Tz'aptz'ooqeb'. El despojo recurrente al pueblo q'eqchi'*. AVANCSO. Ciudad de Guatemala.

Gobierno de la República

2016 *Tercer Informe de Ejecución 2015*. Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos, Presidencia de la República. México.

Gutiérrez Ávila, Miguel Ángel

2001 *Déspotas y caciques. Una antropología política de los amuzgos de Guerrero*. Universidad Autónoma de Guerrero. Chilpancingo.

Gutiérrez, Raquel, Lucía Linsalata y Mina Navarro

2016 Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión, en *Modernidades alternativas*, D. Inclán, Lucía Linsalata y M. Millán (coords.). BUAP, UNAM, Ediciones del Lirio. México: 317-377.

Harvey, David

2004 The 'new' imperialism: accumulation by dispossession. *Socialist Register*, 40: 63-87.

Hébert, Martin

2010 Les chemins globalisés de la violence: de la main de fer du militaire à la main invisible du marché dans la Montaña du Guerrero, en *Migration, environnement, violence et mouvements sociaux au Mexique. Dynamiques régionales en contexte d'économie globalisée*, Marie France Labrecque, Manon Boulianne y Sabrina Doyon (eds.). Presses de L'Université Laval. Québec: 177-206.

Ley Agraria

1992 Le Agraria, febrero 26; última reforma 2018, junio 25. *Diario Oficial de la Federación*. México.

Linebaugh, Peter

2013 *El manifiesto de la Carta Magna. Comunes y libertades para el pueblo*. Traficantes de Sueños. Madrid.

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján

2009 *Monte Sagrado, Templo Mayor*. INAH, UNAM. México.

Machado Aráoz, Horacio

2011 El auge de la minería trasnacional en América Latina, en *La naturaleza colonizada, ecología política y minería en América Latina*, Héctor Alimonda (ed.). CLACSO. Buenos Aires: 135-180.

Marx, Karl

2000 (1867) *El Capital*, libro I, tomo 3. Akal. Madrid.

Mattei, Ugo

2011 *Beni comuni. Un manifesto*. Laterza. Roma-Bari.

Núñez Rodríguez, Violeta

2016 *Minería mexicana en el capitalismo del siglo XXI*. Ítaca. México.

Porto-Gonçalves, Carlos

2001 *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*. Siglo XXI Editores. México.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo/México (ONU-PNUD)

2014 Índice de Desarrollo Humano Municipal en México: nueva metodología. ONU-PNUD. México.

Rodotà, Stefano

2011 Beni comuni e categorie giuridiche. Una rivisitazione necessaria. *Questione giustizia*, 5: 237-247.

Rodríguez Garavito, César

2012 *Etnicidad.gov. Los recursos naturales, los pueblos indígenas y el derecho a la consulta previa en los campos sociales minados*. De Justicia. Bogotá.

Sebastián-Aguilar, Erika

2019 Mujeres me'phaa, resistencia y sentido del lugar ante los despojos del extractivismo y el narcotráfico. *Íconos*, 64: 69-88.

Servicio Geológico Mexicano-Subsecretaría de Minería (SGM-SM)

2016 *Anuario Estadístico de la Minería Mexicana 2016*. <<https://www.sgm.gob.mx/Gobmx/productos/Anuarios-historicos.html>>. Consultado el 2 de octubre de 2012.

Tetreault, Darcy

2020 The new extractivism in Mexico: rent redistribution and resistance to mining and petroleum activities. *World Development*, 126 (C). <<https://ideas.repec.org/a/eee/wdevel/v126y2020ics0305750x19303638.html>>. Consultado el 14 agosto de 2022.

Toledo, Víctor et al.

2008 Uso múltiple y biodiversidad entre los mayas yucatecos (México). *Inter-ciencia*, 33 (5): 345-352.

“Frío” y “caliente” en México: categorías, dominios y distribución de un sistema de clasificación popular mesoamericano

Karina Yaredi García-Hernández*

POSGRADO EN BOTÁNICA. COLEGIO DE POSTGRADUADOS

Heike Vibrans**

POSGRADO EN BOTÁNICA. COLEGIO DE POSTGRADUADOS

Luis Alberto Vargas Guadarrama***

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS. UNAM

RESUMEN: “Frío” y “caliente” son las categorías básicas usadas en un sistema mesoamericano de clasificación de objetos y conceptos. Aunque ha sido ampliamente documentado en la literatura, la información está dispersa y merece ser explorada e integrada. El propósito fue reanalizar y describir tres aspectos del sistema frío-caliente: los términos y las categorías de clasificación, los dominios de aplicación y su extensión geográfica y cultural. Se sintetizó la información de diversas fuentes bibliográficas sobre diferentes grupos humanos y lugares de México. Existen categorías y términos en la clasificación que difieren entre culturas y lugares. El sistema se aplica en diversos dominios tales como el cuerpo humano, el ambiente y las emociones. Al parecer, el sistema frío-caliente es utilizado principalmente por los grupos etnolingüísticos del área mesoamericana, y menos en el norte de México. Este artículo muestra lo complejo, flexible, diverso y extenso que es este sistema taxonómico popular en México.

PALABRAS CLAVE: sistema frío-caliente, clasificación humoral, dominios de aplicación, distribución del sistema frío-caliente, Mesoamérica

* ky_gahe@hotmail.com

** heike@colpos.mx

*** vargas.luisalberto@gmail.com

Fecha de recepción: 24 de junio de 2022 • Fecha de aprobación: 21 de julio de 2022

“Cold” and “hot” in Mexico: categories, domains and distribution of a Mesoamerican folk classification system

ABSTRACT: “Cold” and “hot” are the basic categories used in a Mesoamerican system of object and concept classification. Although widely documented in the literature, the information is scattered and deserves to be explored and integrated. The aim was to reanalyze and describe three aspects of the hot-cold system: the terms and categories of classification, the domains of applicability, and their geographic and cultural extension. Information was synthesized from various bibliographic sources on different human groups and places in Mexico. There are categories and terms in the classification that differ between cultures and places. The system is applied in several domains such as the human body, the environment and emotions. Apparently the hot-cold system is mainly used by the ethno-linguistic groups of the Mesoamerican area and less in northern Mexico. This paper shows how complex, flexible, diverse and extensive this folk taxonomic system is in Mexico.

KEYWORDS: hot-cold system, humoral classification, application domains, hot-cold system distribution, Mesoamerica

INTRODUCCIÓN

El sistema taxonómico popular frío-caliente¹ clasifica objetos, alimentos, problemas de salud, enfermedades, sus remedios y tratamientos, alimentos, emociones, características de las personas, entre otros, generalmente con fundamento en dos categorías opuestas: “frío” y “caliente”,² que se refieren a propiedades intrínsecas o metafóricas que pueden tener relación o no con la temperatura física [Ryesky 1976: 33-34; López Austin 1989: 304; De la Fuente 2012: 350]. El sistema ha sido ampliamente documentado en varias fuentes bibliográficas, principalmente antropológicas. Se sabe que es utilizado por varios pueblos originarios y mestizos de Mesoamérica y que tiene particular importancia en su medicina tradicional y alimentación [apud Madsen 1955; Olavarrieta 1977; Messer 1981; Álvarez 1987]. Sin embargo, actualmente hay

¹ Este sistema también se menciona en la literatura como: síndrome frío-caliente [Currier 1966; McCullough 1973; Ryesky 1976], polaridad frío-caliente [Olavarrieta 1977], dicotomía frío-caliente [Petrich 1985] y clasificación frío-caliente [Messer 1981]. Mención aparte merecen los nombres de medicina humoral, sistema humoral, patología humoral y similares acuñados por el antropólogo George M. Foster, quien consideró que el actual sistema taxonómico era una deformación de la teoría humoral europea, que habría sido introducida por los españoles en los tiempos de la Conquista de América [Foster 1953; 1972; 1979]. Otros autores como Geck y colaboradores [2017] y Mathews [1983] también han empleado estos términos para referirse al sistema actual.

² En este trabajo, la propiedad “fría” o “caliente” se indica con comillas para diferenciarla de la temperatura u otras acepciones.

una clara ausencia de trabajos y estudios que revisen, sintetizen y analicen la información dispersa.

Este trabajo describe y analiza cualitativamente tres aspectos del sistema frío-caliente: 1) la terminología y categorías de clasificación, 2) los campos de aplicación y 3) su extensión geográfica y cultural. Las siguientes preguntas guiaron el desarrollo de tales aspectos: ¿qué categorías y términos de clasificación se utilizan en el sistema?, ¿en qué otros campos, además de la medicina tradicional y la alimentación, se aplica el sistema y cómo?, ¿cuáles pueblos originarios utilizan el sistema y dónde se ubican?

A partir de la revisión de diversas fuentes bibliográficas como libros, artículos y estudios etnográficos contemporáneos que han documentado el sistema frío-caliente en diferentes grupos humanos y lugares de México, se pretende responder a las preguntas mencionadas, por lo menos de forma preliminar. Si bien el sistema se extiende más allá de la frontera sur del país [*apud* Logan 1973; Cosminsky 1975; Neuenswander *et al.* 1980], los resultados aquí presentados deben considerarse parciales y limitados al espacio geográfico que es actualmente México.

TERMINOLOGÍA Y CATEGORÍAS DE CLASIFICACIÓN

Las dos categorías básicas de clasificación son "frío" y "caliente", sin embargo, en la literatura se han descrito otras categorías y términos. Hasta donde se sabe, Redfield y Villa [1934: 161] fueron los primeros investigadores en señalar la existencia de términos que expresaban mayor o menor grado de intensidad en la propiedad frío-caliente, al dar ejemplos de alimentos "muy fríos", "muy calientes" y "medio fríos". Posteriormente, Foster [1948: 51] registró, además de las dos categorías básicas, una tercera llamada "cordial" que tenía el significado de "ni frío ni caliente".

En una publicación subsecuente, Foster [1994: 27-28] sistematizó la diversidad de términos y categorías del sistema frío-caliente de Tzintzuntzan, Michoacán. Intentó aclarar cómo se entrecruza la propiedad intrínseca (dominio metafórico) de las cosas con su temperatura física (dominio térmico). A su parecer, dos tipos de indicios ayudan a distinguir cada uno de los dominios a partir de las expresiones orales de los practicantes del sistema.

Uno de estos indicios se refiere a los términos que los practicantes del sistema utilizan en el marco del sistema frío-caliente. Foster [1994: 28] registró 19 términos que se presentan en el cuadro 1. En el encabezado se observan los grados de intensidad en la propiedad frío-caliente en inglés, cada uno de éstos es una categoría de clasificación que se expresa por medio; de varios términos en español que pueden pertenecer a diferentes categorías gramaticales.

Cuadro 1. Términos y categorías de clasificación del sistema frío-caliente en Tzintzuntzan, Michoacán.

Categoría gramatical	<i>Very hot</i>	<i>Hot</i>	<i>Temperate (Neutral)</i>	<i>Cold</i>	<i>Very cold</i>
Adjetivo	Muy caliente *Irritante	Caliente #Cálido	*Cordial Templado #Tibio	*Fresco #Frío	*Muy fresco #Muy frío
Verbo	*Irritar	Calentar	--	Enfriar	--
Sustantivo	--	#El calor	--	#El frío	--
Adjetivo sustantivado	*Lo irritante	Lo caliente	--	*Lo fresco	--

* Indica predominantemente la propiedad intrínseca; # Indica predominantemente la propiedad térmica; los términos no marcados son usados para ambos tipos de propiedades. Adaptado de Foster [1994: cuadro 1].

El segundo tipo de indicio se refiere al uso de los verbos “ser” y “estar”,³ el primero se utiliza para afirmar atributos inalterables y permanentes (dominio metafórico); el segundo se usa para expresar un estado variable y temporal (dominio térmico), salvo algunas excepciones. Por ejemplo, al decir “Los frijoles son calientes” se indica la propiedad intrínseca de los frijoles y la expresión “Estos frijoles están calientes” manifiesta su temperatura física y necesariamente temporal [Foster 1994: 28-29]. Si bien, la diferencia es clara en español, no lo es siempre en inglés.

A partir de la revisión de diversos estudios, en una publicación reciente [García-Hernández *et al.* 2021] se ha mostrado que el sistema no es estrictamente binario en el campo de la medicina tradicional, específicamente para la clasificación de enfermedades y plantas medicinales. También se confirmó la observación de Foster [1994: 27] que existen categorías adicionales a las de “frío” y “caliente”, sin embargo, éstas pueden diferir entre los lugares y las culturas, tanto en los términos para referirse a ellas como en sus significados. Por lo tanto, “fresco”, “templado” y “frío o caliente” son sólo algunos ejemplos de categorías adicionales, las cuales en conjunto fueron agrupadas por García-Hernández y colaboradores [2021] en cinco clases. Los autores resaltaron dos puntos cruciales: 1) algunas categorías son utilizadas sólo en la clasificación de uno de los subcampos (enfermedades o plantas); 2) algu-

³ Ambos son equivalentes al verbo *to be* del idioma inglés.

nas categorías son utilizadas por los practicantes del sistema pero otras son establecidas por el investigador y es necesario tener claridad al respecto.

En la misma publicación también se señala que en varias lenguas indígenas existen términos propios para las propiedades "fría" y "caliente" y que, al menos en la zapoteca, existen términos y categorías adicionales que denotan niveles de intensidad de las propiedades. Aunque aparentemente existe equivalencia entre los términos del español y los del zapoteco, conceptualmente pueden tener sentidos muy distintos [García-Hernández *et al.* 2021: 5-7].

DOMINIOS DE APLICACIÓN

Los dominios de aplicación más conocidos del sistema frío-caliente son la medicina tradicional y la alimentación.⁴ No obstante, el sistema abarca varios otros dominios, campos temáticos o grupos de conceptos. A continuación, se dan detalles y ejemplos.

CUERPO HUMANO

Diversas partes y órganos del cuerpo están sujetos a la clasificación frío-caliente. Álvarez Heydenreich [1987: 96, 113] encontró en Hueyapan, Morelos, que los riñones, los pulmones y el hígado son "calientes", mientras que la cintura, el páncreas, el bazo⁵ y el vientre son "fríos". Lorente Fernández [2012: 253], quien trabajó en la Sierra de Texcoco, refirió que la clasificación de órganos internos tiene como trasfondo el concepto de alma-corazón de la tradición náhuatl. El corazón es el eje rector para la clasificación de los demás órganos:

El corazón, de naturaleza caliente, impulsa la sangre al resto del cuerpo, infundiéndole vida y calor:

[...]

Existe una configuración radial y las venas [en realidad las arterias] transmiten la sangre a todos los órganos según una jerarquía que va de arriba hacia abajo: el cerebro, los órganos localizados en el pecho y las manos la reciben antes que los órganos inferiores y los pies, por lo que su calentamiento difiere en la anatomía nahua. Pero, además, de acuerdo con su fisiología —es decir, tanto

⁴ La aplicación del sistema frío-caliente en estos dominios está descrita ampliamente en la tesis de doctorado de García-Hernández [2020].

⁵ Aunque Álvarez Heydenreich [1987: 113] también refirió que este órgano es "caliente".

por la sangre que les llega como por su actividad— existen órganos y zonas del cuerpo de calidad «caliente» o «fría»: la cabeza, el paladar, bajo la lengua, las axilas, el estómago, los intestinos y los genitales son «calientes», mientras que el cabello, los pulmones, el páncreas, los riñones y el hígado son «fríos». Esta cualidad térmica conlleva que unos sean más proclives que otros a enfermar y determina en parte el origen de los males —«cálidos» o «fríos»— que los aquejan [Lorente 2012: 254].

Lo anterior tiene un fundamento comprobable empíricamente, ya que cuando hace frío baja la temperatura de la nariz, las orejas, las manos y los pies, pero no la del vientre o la del aire exhalado. Confirman lo anterior los estudios de termografía, en los que se obtienen fotografías del cuerpo donde artificialmente se cambia la coloración de sus partes para identificar su gradiente de temperatura.

Los fluidos y excreciones del cuerpo humano también son objeto de clasificación. En la Sierra de Texcoco, la sangre, al circular desde el corazón, se concibe como “caliente” [Lorente 2012: 253], pero en San Francisco Tecoxpa, Milpa Alta (Ciudad de México), es “templada” [Madsen 1955: 128] y en Hueyapan, Morelos, “fresca” [Álvarez 1987: 96].

En Tlayacapan, Morelos, la sangre menstrual y el semen se consideran “calientes” en extremo [Ingham 1970: 83]. En Tecoxpa la sangre menstrual es “caliente” debido a que “se lleva algo del calor de la mujer”; las heces, la saliva y la grasa humana también son “calientes” y la orina “templada”. En cambio, el sudor se concibe “frío”, ya que se supone que por medio de éste la frialdad interna del cuerpo es expulsada cuando se tiene un sobrecalentamiento [Madsen 1955: 128].

También en Tecoxpa a algunos órganos se les asigna una propiedad “caliente” por su relación con los fluidos y las excreciones. Así, los intestinos se consideran “calientes” debido al “calor” de su contenido y el final de las heces; la boca, la lengua y la garganta, al estar en contacto con la saliva “caliente” tienen la misma propiedad y debido a la fricción de la sangre “templada” dentro de los vasos sanguíneos, éstos se tornan “calientes”. Pero, otros órganos como el corazón, los huesos, los pulmones, el estómago,⁶ los ojos, la musculatura, los dientes, la piel, las uñas y la mayoría de los órganos y partes del cuerpo son “templados” [Madsen 1955: 128].

⁶ Se refiere al órgano interno que forma parte del aparato digestivo.

PERSONAS Y TIPO DE CARÁCTER

Las personas se clasifican en función de su sexo y otras cualidades. En general, los hombres tienden a considerarse más "calientes" que las mujeres [Foster 1994: 33], pero también se ha visto que la sangre tiene un papel primordial en la clasificación de personas, aunque con particularidades en cada lugar. De modo que, si bien la sangre tiene una propiedad genérica, ésta puede variar en las personas. Como ya se dijo, en la Sierra de Texcoco la propiedad genérica de la sangre es "caliente", pero se considera que una persona puede tener sangre "fría" o "caliente" y esto determina su naturaleza (persona "fría" o persona "caliente") [Lorente 2012: 253].

Igualmente, la propiedad normal de la sangre en Hueyapan, Morelos, es "fresca", pero puede adoptar otra propiedad en las personas. La clasificación de la sangre se hace mediante los pares de oposiciones blanca-morena, fría-caliente, dulce-amarga y débil-fuerte. Tales características se asocian a determinadas personas, por ejemplo, las personas blancas son frías y débiles, las morenas calientes y fuertes, sin embargo, estas asociaciones no son tajantes, ya que morenos y blancos, al margen del color de la piel, pueden ser de sangre dulce o amarga, aunque por regla general los morenos tienen la sangre amarga y los blancos dulce [Álvarez 1987: 95-97].

Se ha señalado que los mayas de la Península de Yucatán creen que las personas son, por su naturaleza, "frías" o "calientes" desde el nacimiento [Redfield *et al.* 1934: 163; McCullough 1973: 33; Instituto de Cultura de Yucatán 2007: 177]. Esto es un asunto trascendente, pues se piensa que debe evitarse el matrimonio entre personas de diferente naturaleza por ser potencialmente incompatibles [Redfield *et al.* 1934: 163; Instituto de Cultura de Yucatán 2007: 177].

En Tecoxpa, Milpa Alta, Madsen [1955: 127-128] observó que la propiedad "fría" o "caliente" de las personas se reduce a casos particulares. Los albinos se consideran "muy fríos" (blanco es "frío") y los mellizos "fríos" porque pueden causar en otras personas una enfermedad "fría" conocida como *xoxal*. De propiedad "caliente" son los negros (negro es "caliente") así como quienes tienen la sangre amarga y por ello son inmunes a la brujería (llamados *yolchichic*). La propiedad de la mayoría de las personas es "templada".

Igualmente, las personas pueden ser clasificadas como "frías" o "calientes" en función de su comportamiento y otras características particulares. Lorente Fernández [2012: 253] registró rasgos del carácter y otras cualidades propias de las personas "frías" y de las personas "calientes" (cuadro 2). Álvarez Heydenreich [1987: 97] observó un patrón muy parecido en el

que las personas se clasificaban con base en el par de oposiciones dulce-amargo de la sangre (cuadro 3), que está relacionado respectivamente con el par frío-caliente (lo dulce es “frío” y lo amargo es “caliente”).

Cuadro 2. Rasgos del carácter y cualidades afines relacionadas con la clasificación frío-caliente en la Sierra de Texcoco, Estado de México

Personas “frías”	Personas “calientes”
Tímidas Pasivas Físicamente frágiles Enfermos potenciales	De ánimo fuerte Impulsivas Pasionales Explosivas Físicamente fuertes Pueden convertirse en curanderos(as) prestigiosos(as)

Elaboración propia con base en datos de Lorente Fernández [2012: 253].

Cuadro 3. Clasificación de personas y cualidades afines según el par de oposiciones dulce-amargo en Hueyapan, Morelos.

Personas de sangre “dulce”	Personas de sangre “amarga”
Tímidas Apocadas Pusilánimes Enfermizas	No se intimidan No son asustadizas De carácter violento Resistentes a las enfermedades

Elaboración propia con base en datos de Álvarez Heydenreich [1987: 97].

Ingham [1970: 83] hizo una apreciación más compleja en Tlayacapan, Morelos; distinguió cuatro tipos generales del carácter y consideró que éstos encuadraban en el sistema frío-caliente (cuadro 4). El *tonto-explotable* era una persona temerosa, generosa en exceso y por lo mismo sujeta a explotación. El *explotador-abusivo* estaba personificado en el típico “macho” de la cultura mexicana, quien tiene como característica primordial el comportamiento agresivo. Una persona *avara* representaba al explotador-acaparador que acumula dinero. El *respetuoso* era una persona con un comportamiento sobrio que representaba la conjunción de lo frío y lo caliente:

Idealmente, un tlayacapense no es demasiado agresivo ni avaro, ni es un tonto. Más bien, es respetuoso y se involucra en intercambios recíprocos. Él toma y da

y en este sentido es caliente y frío. Un tlayacapense dijo que un hombre ideal no debería ser ni bueno ni malo [Ingham 1970: 84].

Cuadro 4. Tipos generales de carácter y su relación con la clasificación frío-caliente en Tlayacapan, Morelos.

Atributos	Tipo de carácter		
	1) Tonto-explotable	2) Respetuoso	3) Explotador-abusivo 4) Explotador-acaparador
Comportamiento	Permite que lo exploten	Se involucra en intercambios recíprocos	Toma o guarda más de lo que da
Propiedad	Fría	Fría y caliente	Caliente

Elaboración propia con base en datos de Ingham [1970: 83].

PROCESOS FISIOLÓGICOS Y ETAPAS DEL CICLO DE LA VIDA

Varios estudios han señalado que el sistema frío-caliente tiene relevancia sobre las creencias acerca de la reproducción humana, especialmente para las mujeres. Parece haber consenso en que la menstruación es un estado "caliente" [Currier 1966: 257; Foster 1972: 187; Olavarrieta 1977: 101; Petrich 1985: 66; Katz 1996: 127]. Como ya se mencionó, la sangre menstrual también se considera "caliente" [Ingham 1970: 83; Madsen 1955: 128] y aunque parece haber una relación simple entre la propiedad del flujo y la etapa menstrual, hay indicios que la relación es más compleja.

Para el pensamiento popular, la sangre infunde vitalidad y energía a todo el cuerpo [Young 1981: 56; Lorente 2012: 254] por lo que su pérdida, en cualquier forma, provoca el debilitamiento del cuerpo [Ryesky 1976: 41; Young 1981: 56], entonces, el período menstrual representa un gasto de energía o pérdida de calor [Madsen 1955: 128; Petrich 1985: 127] y, bajo esta lógica, es de esperarse que se conciba como un estado "frío".

Foster [1972: 187] inicialmente mencionó que durante la menstruación el "calor" de la mujer aumentaba por arriba de lo normal, pero en un trabajo posterior relató lo contrario, o sea, que durante esta etapa el cuerpo de la mujer experimenta un "enfriamiento" debido a la pérdida de sangre [Foster 1994: 66]. Es posible que esta discrepancia radique en el enfoque de la clasificación. Desde un punto de vista general, el cuerpo de la mujer es-

taría sometido a una pérdida de “calor” volviéndose “frío”, mientras que, la zona ventral estaría “caliente” ya que, como observó Lorente Fernández [2012: 253-254], la propiedad “caliente” se vincula con la acumulación específica de sangre en alguna parte del cuerpo.

El embarazo siempre se considera una etapa “caliente” [Holland 1963; Olavarrieta 1977: 65; Messer 1981: 137; Katz 1992: 107; Lorente 2012: 253-254]. George Foster [1994: 51] explicó el raciocinio detrás de esta clasificación: “La temperatura de la mujer embarazada aumenta de manera gradual debido a la retención de sangre cálida normalmente perdida durante su menstruación, y del feto ‘caliente’ que debe su propiedad al semen ‘caliente’ del padre”. En cambio, Katz [1996: 101] informó que el embarazo es visto como un proceso de cocción en el que la matriz, por lo regular “fría”, se calienta por medio de las relaciones sexuales y del semen “caliente”, para convertirse simbólicamente en una olla cocinando al fuego.

El parto también se considera una fase “caliente” [Foster 1972: 187; Olavarrieta 1977: 66; Petrich 1985: 127]. Una explicación que encontró Foster [1994: 66] en Tzintzuntan, Michoacán, es que la mujer experimenta un “calentamiento” por la sudoración durante el trabajo de parto, pero debido a la pérdida de sangre y del feto “caliente” sufre un “enfriamiento” que persiste durante la cuarentena (etapa puerperal). Similarmente, en otros lugares las personas afirman que al nacer el bebé se lleva gran parte del calor de su madre, lo que da como resultado que la mujer quede en un estado “frío” después de parir [Madsen 1955: 127; Katz 1996: 102].⁷

Foster [1994: 33] ofreció una interesante explicación sobre el efecto acumulativo de los partos en la mujer: “Se cree que las mujeres pierden un poco de calor con cada nacimiento sucesivo, de modo que en la menopausia se piensa que los cuerpos de las madres con muchos hijos son más fríos que los de sus compañeras de edad que han tenido pocos o ningún hijo”.

⁷ En concordancia con las observaciones de Foster, Madsen y Katz, el coautor Luis Alberto Vargas observó, en una experiencia inédita, que durante el trabajo de parto de mujeres de la región de Capulhuac, Estado de México, se colocaban hierbas “calientes” en la vulva para que no se “enfriara” y dificultara el trabajo de parto, también, constató que las mujeres pensaban que la salida del recién nacido provoca naturalmente el “enfriamiento” del útero y que por ello corrían el riesgo de quedar estériles. Para evitarlo, en otros lugares se recomienda el tratamiento preventivo con el baño de vapor en el temazcal, pero lo que es más frecuente es procurar que la alimentación sea con productos de naturaleza “caliente”. En otra ocasión, al terminar de atender un parto, el coautor sugirió a la familia de la parturienta prepararle comida con una gallina blanca (“templada”); ellos se extrañaron pues consideraban que lo adecuado era con una gallina roja (“caliente”). Peor sería para la debilitada madre alimentarla con una gallina negra, usada para acciones de brujería y es considerada peligrosa.

De igual manera, el ciclo de vida del ser humano es clasificado. Los *ñuu savi* (mixtecos) de Yosotato, Oaxaca, creen que los niños nacen fríos, van adquiriendo calor hasta llegar a la adultez, después lo pierden durante la vejez [Katz 1992: 103; 2008: 297]. Los zapotecos de Mitla, Oaxaca, también creen que cada persona va aumentando su "calor" desde la niñez hacia la madurez sexual [Messer 1981: 137]. En contraste, los nahuas de Texcoco [Lorente 2012: 253] y los purépechas de Michoacán [Foster 1994:33] estiman que los niños son más "calientes" que los adultos, es decir, que de la niñez a la vejez ocurre un proceso de "enfriamiento".

EMOCIONES Y SENTIMIENTOS

La mayoría de las emociones se perciben "calientes". La ira, el susto⁸ y la envidia por lo regular se consideran así y en la literatura frecuentemente se resalta su potencial de causar enfermedades [Ingham 1970: 83; Foster 1972: 186; Young 1981: 62-63; Álvarez 1987: 116; Lorente 2012: 254]. La alegría, los celos, el gusto, el sentirse apenado, la aflicción, la codicia y el deseo sexual también se perciben "calientes" [Ingham 1970: 83; Foster 1972: 186, 189]; la excepción es el miedo, ya que se considera una emoción "fría" [Ingham 1970: 83]. En el habla popular de México, los enojos o la ira calientan el cuerpo y el miedo lo enfría.

ELEMENTOS DEL AMBIENTE

Existe un destacado consenso en la propiedad de dos elementos: el sol es "caliente" y el agua es "fría" [Madsen 1955: 127; Ingham 1970: 78; Ryesky 1976: 40; Álvarez 1987: 111], sin embargo, se ha visto que la propiedad del agua puede variar. De la Fuente Chicoséin [2012: 351] notó que el agua natural se considera "fría" o "fresca", pero también aclaró que podría adquirir la propiedad "caliente" al ponerse al fuego, aun cuando ya se enfríe. En cambio, Madsen [1955: 125] encontró que el agua conserva su propiedad "fría" incluso al hervir.

La propiedad del agua también puede variar según su origen o estado físico; el agua de lluvia se percibe como "fría" [Álvarez 1987: 111; Katz 2008: 291], pero el agua en estado sólido generalmente es clasificada como

⁸ Ingham [1970] es el único autor de los citados que menciona que el susto es una emoción "fría".

“caliente”, por lo que el hielo, la escarcha y la nieve⁹ son de tal propiedad [Madsen 1955: 125]; la excepción es el granizo que se considera “frío” [Madsen 1955: 125; Álvarez 1987: 111]. No siempre es posible encontrar una explicación satisfactoria sobre la propiedad de las sustancias:

Mis informantes explicaron la clasificación caliente de la escarcha diciendo que en invierno puedes ver cómo “quema” la vegetación y la vuelve café. Cuando una persona traga rápidamente una pieza de hielo o una nieve puede sentir que su garganta “arde”. Pero mis informantes no pudieron explicar por qué el granizo, el cual consiste de agua congelada, es fría como el agua misma [Madsen 1955: 125].

Vargas confirmó lo anterior durante algunas experiencias propias en campo en la región cercana a Capulhuac, Estado de México, cuando se nos comentó, de manera burlona, que no nos dábamos cuenta de que el hielo y la escarcha son tan “calientes” que “queman a las plantas y las cosechas” [Luis Alberto Vargas, comunicación personal, 2022].

Por otro lado, la tierra es “fría” en un sentido general [Álvarez 1987: 111], pero puede adquirir una propiedad específica en función de las características físicas o su ubicación. Por ejemplo, Redfield y Villa [1934: 130] se percataron de que en Chankom, Yucatán, las tierras son clasificadas en función de la respuesta física que ocurría después de una lluvia: si las tierras se secan de inmediato o emerge niebla de ellas durante la noche son “calientes”; pero si permanecen húmedas son “frías”.

ESTACIONES DEL AÑO

Las estaciones anuales también son objeto de clasificación. La precipitación y la radiación solar suelen ser la base de la clasificación. Álvarez Heydenreich [1987: 113] relató que en Hueyapan, Morelos: “La primavera es ‘caliente’, el verano es ‘frío’, porque las lluvias hacen que descienda la temperatura y, por último, el invierno es seco y ‘frío’ por carecer de lluvias”. En la Mixteca Alta de Oaxaca, la clasificación se hace principalmente en función de la precipitación, teniendo así una estación de sequía “caliente” y seca (de noviembre a abril) y otra estación de lluvias “fría” y húmeda (de mayo a octubre) [Katz 2008: 284, 291].

En Tecoxpa, Milpa Alta, Madsen [1955: 129] registró que los meses del

⁹ Se refiere al fenómeno meteorológico y a un postre helado que en México se le conoce con el mismo nombre y es similar al sorbete.

año se clasifican con base en la precipitación (en forma de lluvia o escarcha), la intensidad de la luz solar y la temperatura ambiental (cuadro 5), pero en esta comunidad el periodo que llaman “canícula” y que comprende aproximadamente del 16 de julio al 29 de septiembre se considera “muy frío” [Madsen 1955: 129].

Cuadro 5. Propiedad de los meses del año en Tecoxpa, Milpa Alta, Ciudad de México, y su explicación

Mes(es)	Propiedad	Explicación
Noviembre, diciembre y enero	Caliente	En estos meses la escarcha (caliente) quema la vegetación y la vuelve de color café.
Febrero	Templada	Algunos días son físicamente calientes y otros fríos.
Marzo, abril y mayo	Caliente	Son meses secos con intensa luz solar.
Junio y julio	Templada	En estos meses hay igual cantidad de días lluviosos y soleados.
Agosto, septiembre y octubre	Fría	Son meses de lluvia.

Elaboración propia con base en datos de Madsen [1955: 129].

COLORES

El cuadro 6 presenta la clasificación de colores en tres lugares de México. Como se aprecia, existe variación en la información pero parece haber un patrón en los colores rojo (“caliente”), café (“caliente”), verde (“fría”) y blanco (“fría”).

Cuadro 6. Propiedad frío-caliente de colores en tres lugares de México

Color	Tecoxpa, Ciudad de México	Sierra de Texcoco, Estado de México	Región zoque de Chiapas
Negro	caliente	fría	--
Rojo	caliente	caliente	caliente
Café	caliente	caliente	--
Morado	caliente	--	--
Verde oscuro	caliente	--	--
Verde claro	templada	--	--
Verde	--	fría	fría
Azul	templada	fría	--
Azul claro	--	--	fría
Gris	templada	--	--
Rosa	templada	--	--
Violeta	templada	--	--
Amarillo	templada	--	caliente
Naranja	--	--	caliente
Blanco	fría	--	fría

^a Madsen [1955: 129-130].

^b Lorente Fernández [2012: n.13].

^c Geck y colaboradores [2017: 504].

El color se utiliza, en algunas ocasiones, como criterio para clasificar remedios, alimentos u otras cosas, por ejemplo, en Mitla, Oaxaca, la dicotomía blanco-rojo se utiliza para determinar la propiedad de las plantas de higuera (*Ricinus communis* L.): la variedad de hojas blancas es “fría” y la variedad de hojas rojas es “caliente” [Messer 1981: 136]. Pero, aunque en Tecoxpa existen colores “templados”, éstos no se utilizan como guía para clasificar objetos [Madsen 1955: 130].

OTROS DOMINIOS

Hasta aquí se ha descrito a grandes rasgos cómo opera la clasificación frío-caliente sólo en algunos dominios, pero no son los únicos. En Tecoxpa, Milpa Alta, la clasificación abarca metales como el oro (“caliente”), la plata (“caliente”), el acero (“caliente”) y el plomo (“muy frío”), también con rocas y sustancias como el basalto negro (“caliente”), el vidrio (“caliente”) y la

obsidiana ("muy caliente") [Madsen 1955: 130]. En Yalalag, Oaxaca, objetos de la vida cotidiana como la lana ("caliente"), los huaraches de cuero ("fríos") y los huaraches de hule ("fríos") también están sujetos a la clasificación [De la Fuente 2012: 351].

La literatura sugiere que la amplitud de la clasificación varía en cada cultura y lugar. Se sabe que los nahuas de Milpa Alta y de Morelos aplican la clasificación prácticamente a todo su universo [Madsen 1955: 123-124; Álvarez 1987: 110]. Los *o' de piüt* (zoques de Chiapas) utilizan la clasificación principalmente en el paisaje, los astros, los colores, los alimentos y en la medicina tradicional [Geck *et al.* 2017: 502]. Los *ñuu savi* (mixtecos) de Oaxaca la utilizan con frecuencia junto con la dicotomía seco-húmedo en la medicina tradicional, la alimentación, el clima, la agricultura y la reproducción humana [Katz 1992: 99-113].

Sin embargo, en otros grupos humanos de México se ha visto que la clasificación frío-caliente es limitada y se aplica principalmente en sus sistemas médicos tradicionales, tal como sucede en Los Tuxtlas, Veracruz [Olavarrieta 1977: 65]. Incluso hay casos particulares como el de los *icootz* (huaves) de San Mateo del Mar, donde la clasificación, en apariencia, se restringe a enfermedades gastrointestinales y alimentos [Signorini 1979: 229].

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA Y ETNOLINGÜÍSTICA

A la fecha no existe un estudio que sintetice la distribución geográfica y etnolingüística del sistema frío-caliente, a pesar de la amplia literatura sobre el tema. Con el fin de tener una primera aproximación, se revisaron estudios académicos disponibles (74 en total), así como monografías de pueblos indígenas de fuentes oficiales¹⁰. Se obtuvieron los datos sobre las localidades que utilizan el sistema frío-caliente, los grupos etnolingüísticos que las habitan y su lengua.¹¹ Esta revisión no fue exhaustiva, sin embargo, incluyó las principales fuentes conocidas y disponibles. El análisis permite apreciar el alcance geográfico y cultural del sistema frío-caliente en México.

¹⁰ Las fuentes se pueden consultar en los anexos.

¹¹ En este trabajo, un grupo entolingüístico es "el conjunto de hablantes de variantes de una lengua" [Bartolomé 2021: 40]. Los nombres de los grupos se definieron con base en la nomenclatura del Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales [INALI 2009]. Si bien, partimos de un criterio lingüístico, consideramos que los grupos pueden ser más inclusivos al abarcar a las personas que se autoadscriben como indígenas aun cuando no hablen una lengua indígena.

El sistema frío-caliente es utilizado por grupos mestizos y 29 grupos etnolingüísticos (figura 1) de un total de 69¹² que existen en el país, lo cual representa aproximadamente el 40%. Los 29 grupos pertenecen a nueve de las 11 familias lingüísticas indoamericanas que existen en México (figura 2), de acuerdo con el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) [2009]. La mayoría de los registros se distribuyen en el área mesoamericana. Un registro que se ubica en Coahuila corresponde al grupo Kickapoo, el único que conforma la familia álgica.

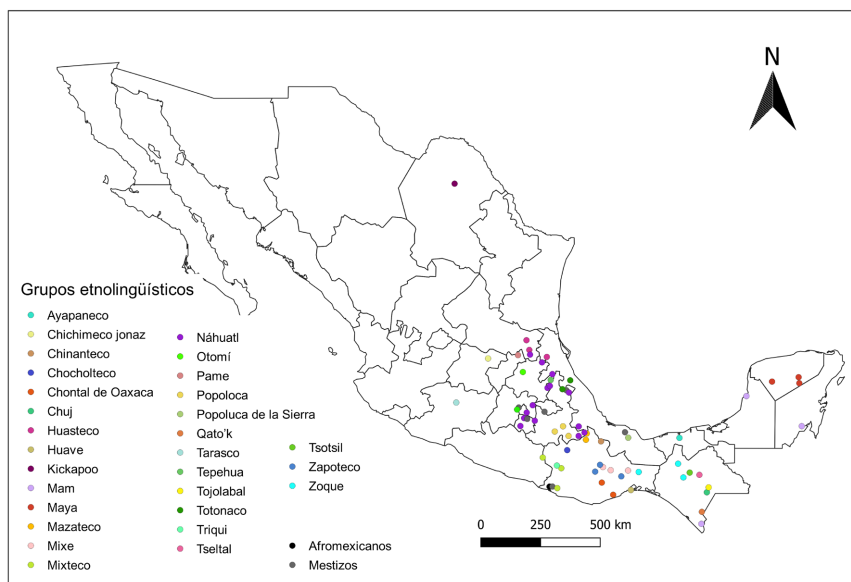


Figura 1. Grupos etnolingüísticos de México que utilizan el sistema frío-caliente.

¹² De acuerdo con el INALI [2009] existen 68 lenguas indígenas vivas y una extinta (Cochimí). Ya que existen personas que se autoidentifican como *comom'ti-pa* (cochimies) [INPI-INALI 2020], para este análisis se contempló un total de 69 grupos etnolingüísticos.

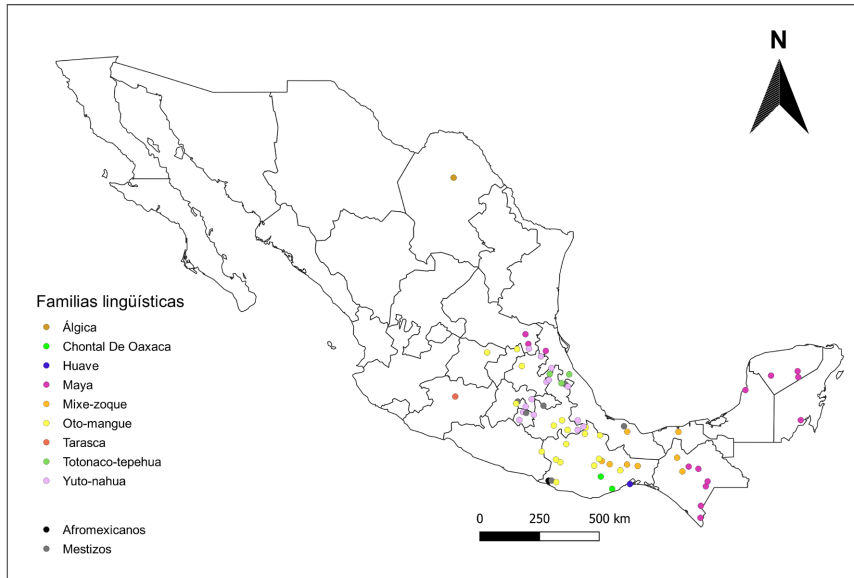


Figura 2. Familias lingüísticas de México con registros de la utilización del sistema frío-caliente.

La notable ausencia del sistema frío-caliente en el occidente y norte de México quizá tenga relación con la filiación lingüística y ubicación geográfica de los grupos autóctonos que habitan en esta área. No se encontraron registros para las familias Seri y Cochimí-yumana. Felger y Beck [1985: 110] manifestaron de manera explícita que el sistema frío-caliente no es utilizado por el grupo Seri (el único que conforma la familia Seri), que habita en Sonora. Los seis grupos etnolingüísticos que conforman la familia Cochimí-yumana (cochimí, cucapá, kiliwa, ku’ahl, kumiai y paipai) se distribuyen en el noroeste del país (Baja California y Sonora).¹³ La familia Yuto-nahua es un caso particular, ya que, aunque tiene registros de la presencia del sistema frío-caliente, éstos corresponden sólo al grupo etnolingüístico náhuatl que está extensamente distribuido en México, sin embargo, no se encontraron registros para las partes occidental (Nayarit, Colima, Jalisco, Michoacán) y centro-norte (Durango) donde se distribuye este grupo etnolingüístico. Los

¹³ Distribución de los grupos de acuerdo con el INALI [2009].

otros 10 grupos carentes de registros que conforman la familia Yuto-nahua (cora, guarijío, huichol, mayo, pápago, pima, tarahumara, tepehuano del norte, tepehuano del sur y yaqui) habitan en estados del noroeste (Sonora, Chihuahua, Sinaloa y Durango), centro-norte (Zacatecas) y occidente del país (Nayarit, Colima, Jalisco, Michoacán). Futuros estudios tendrán que averiguar si este patrón es por ausencia del sistema o de datos.

COMENTARIOS FINALES

En este trabajo hemos analizado tres aspectos del sistema de clasificación popular frío-caliente en México que permiten comprender su compleja estructura: las categorías de clasificación, los campos de aplicación y su distribución geográfica y cultural.

Las categorías básicas de clasificación son “frío” y “caliente”, sin embargo, existen otras categorías y múltiples términos para expresarlas en español y probablemente en varias lenguas indígenas, lo que se observa en diversos dominios como las enfermedades, las plantas medicinales, los órganos del cuerpo humano, las personas, etcétera.

Aunque aquí no hicimos un análisis semántico detallado en todos los dominios revisados se sugiere que, al igual que para las enfermedades y plantas medicinales [García-Hernández *et al.* 2021], las categorías y términos de clasificación de los diferentes dominios varían entre culturas y lugares, incluso los que sean similares pueden tener distintos significados. De hecho, la clasificación frío-caliente en las lenguas indígenas implica diferentes cosmovisiones, por lo tanto, es de esperarse la existencia de diferencias conceptuales en las categorías y términos de clasificación tanto entre las lenguas indígenas como entre éstas y el español.

El sistema clasificatorio se aplica en varios campos temáticos, además de la medicina tradicional y la alimentación. En este trabajo sólo dimos unos ejemplos y, si bien aparecen coincidencias en su aplicación, se nota que no necesariamente se aplica de la misma manera en todos los lugares. Un mismo objeto o situación puede ser clasificado en distinta categoría de acuerdo con el lugar, ejemplos concretos son los riñones, los pulmones y el hígado que son “calientes” en Hueyapan, Morelos, y “fríos” en la Sierra de Texcoco. Además, pueden existir diferencias en el raciocinio de la clasificación, es decir, en las características, conceptos o creencias que influyen en la asignación de una categoría a determinados objetos. Incluso durante las etapas de la reproducción humana femenina, donde parece haber más acuerdo en las categorías asignadas, son notables las diferencias del razonamiento subyacente.

El análisis de la distribución geográfica y etnolingüística hecho en este trabajo muestra que el sistema frío-caliente, si bien no es universal, es un rasgo cultural relevante de la cultura mexicana y parte del patrimonio cultural de todos los grupos humanos que lo utilizan. El análisis se basó solamente en la literatura científica disponible y pretende dirigir mayor atención a esta faceta de las culturas mesoamericanas que constituye el fondo de numerosos rasgos y comportamientos de los pueblos originarios y de la población mestiza. A la fecha, no se sabe con certeza la relevancia del sistema en cada una de los grupos etnolingüísticos. Se sugiere documentar, analizar y discutir esta interrogante en futuros estudios.

El análisis de los tres aspectos del sistema de clasificación frío-caliente llevado a cabo en este proyecto permite constatar su flexibilidad, variación y extensión. También, identifica vacíos en el conocimiento que pueden impulsar futuros estudios más sistemáticos y profundos. Por último, muestra la diversidad de culturas indígenas mexicanas sobre un aspecto muy concreto. Es frecuente que se considere que el sustrato mesoamericano influye sobre todas ellas y las haya hecho uniformes, pero este estudio contradice dicha generalización.

REFERENCIAS

Álvarez Heydenreich, Laurencia

1987 *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan, Morelos*. INI. México.

Bartolomé, Miguel Alberto

2021 Reflexiones sobre las identidades de los grupos étnicos. *Arqueología Mexicana*, 28 (171), noviembre-diciembre: 36-41.

Cosminsky, Sheila

1975 Changing food and medical beliefs and practices in a Guatemalan community. *Ecology of Food and Nutrition*, 4 (3): 183-191.

Currier, Richard L.

1966 The hot-cold syndrome and symbolic balance in Mexican and Spanish-American folk medicine. *Ethnology*, 5 (3), julio: 251-263.

Felger, Richard Stephen y Mary Beck Moser

1985 *People of the Desert and Sea. Ethnobotany of the Seri Indians*. The University Arizona Press. Tucson, Arizona.

Foster, George M.

1948 *Empire's Children. The People of Tzintzuntzan*. Smithsonian Institution (Publications of the Institute of Social Anthropology) (6). Washington, D.C.

- 1953 Relationships between Spanish and Spanish-American folk medicine. *The Journal of American Folklore*, 66 (261), julio-septiembre: 201-217.
- 1972 *Tzintzuntzan. Los campesinos en un mundo en cambio*, Porfirio Martínez Peñaloza (trad.). Fondo de Cultura Económica. México.
- 1979 El legado hipocrático latinoamericano: “caliente” y “frío” en la medicina popular contemporánea. *Medicina Tradicional*, 2 (6): 5-21.
- 1994 *Hippocrates' Latin American Legacy. Humoral Medicine in the New World*, vol. 1. Gordon and Breach (Theory and Practice in Medical Anthropology and International Health). Langhorne, PA.

De la Fuente Chicoséin, Julio

- 2012 *Yalálag. Una villa zapoteca serrana*, vol. 2. CDI. México.

García-Hernández, Karina Yaredi

- 2020 *El sistema mesoamericano frío-caliente en la medicina tradicional y la alimentación: una perspectiva entobotánica*, tesis de doctorado. Posgrado en Botánica-Colegio de Postgraduados. Texcoco, Estado de México. México.

García-Hernández, Karina Yaredi, Heike Vibrans, Patricia Colunga-García Marín et al.

- 2021 Climate and categories: Two key elements for understanding the Mesoamerican hot-cold classification of illnesses and medicinal plants. *Journal of Ethnopharmacology*, 266: 113-419.

Geck, Matthias S., Stefano Cabras, Laura Casu et al.

- 2017 The taste of heat: How humoral qualities act as a cultural filter for chemosensory properties guiding herbal medicine. *Journal of Ethnopharmacology*, 198: 499-515.

Holland, William R.

- 1963 *Medicina maya en los Altos de Chiapas. Un estudio del cambio socio-cultural*. INI. México.

Ingham, John M.

- 1970 On Mexican folk medicine. *American Anthropologist*, 72 (1), febrero: 76-87.

Instituto de Cultura de Yucatán

- 2007 *Fiestas patronales y gastronomía de la cultura maya-yucateca*. Instituto de Cultura de Yucatán. México.

Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI)

- 2009 *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales. Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*. INALI. México.

Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI)-Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI)

- 2020 *Cochimíes-Etnografía. Atlas de los pueblos indígenas de México* <<http://atlas.inpi.gob.mx/cochimies-etnografia/>>. Consultado el 6 de diciembre de 2021.

Katz, Esther

- 1992 Del frío al exceso de calor: dieta alimenticia y salud en la Mixteca, en *Medicina tradicional, herbolaria y salud comunitaria en Oaxaca*, Paola Sesia (ed.). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Gobierno del Estado de Oaxaca. Oaxaca, México: 99-113.
- 1996 Recovering after childbirth in the Mixtec highlands (Mexico), en *Medicaments et Aliments: L'Approche Ethnopharmacologique*, Ekkehard Schroeder, Guy Balansard, Pierre Cabalion, et al. (eds.). ORSTOM-Société Française d'Ethno-pharmacologie. Paris-Metz, Francia: 97-109. <http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_6/colloques2/010005524.pdf>. Consultado el 8 de octubre de 2017 [PDF].
- 2008 Vapor, aires y serpientes. Meteorología en la "Tierra de la Lluvia" (Mixteca Alta, Oaxaca), en *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, Annamária Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz (eds.). CIESAS, CEMCA, Institut de Recherche pour le Développement (Publicaciones de la Casa Chata). México: 283-322.

Logan, Michael H.

- 1973 Humoral medicine in Guatemala and peasant acceptance of modern medicine. *Human Organization*, 32 (4): 385-395.

López Austin, Alfredo

- 1989 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, vol. 1. IIA-UNAM. México.

Lorente Fernández, David

- 2012 El «frío» y el «calor» en el sistema médico nahua de la sierra de Texcoco: Una aproximación. *Revista Española de Antropología Americana*, 42 (1): 251-260.

Madsen, William

- 1955 Hot and cold in the universe of San Francisco Tecospa, Valley of Mexico. *The Journal of American Folklore*, 68 (268), april-june: 123-139.

Mathews, Holly F.

- 1983 Context-specific variation in humoral classification. *American Anthropologist*, 85 (4), march: 826-847.

McCullough, John M.

- 1973 Human ecology, heat adaptation, and belief systems: The hot-cold syndrome of Yucatan. *Journal of Anthropological Research*, 29 (1): 32-36.

Messer, Ellen

- 1981 Hot-cold classification: Theoretical and practical implications of a Mexican study. *Social Science & Medicine*, 15B (2): 133-145.

Neuenschwander, Helen L. y Shirley D. Souder

1980 El síndrome caliente-frío, húmedo-seco entre los quichés de Joyabaj: Dos modelos cognitivos. *Guatemala Indígena*, 15 (1-2), enero-junio: 149-169.

Olavarrieta Marengo, Marcela

1977 *Magia en los Tuxtlas, Veracruz*. CONACULTA, INI. México.

Petrich, Perla

1985 *La alimentación mochó: acto y palabra (estudio etnolingüístico)*. Universidad Autónoma de Chiapas. San Cristóbal de las Casas, Chiapas. México.

Redfield, Robert y Alfonso Villa Rojas

1934 *Chan Kom. A Maya Village*. The University of Chicago Press. Chicago.

Ryesky, Diana

1976 *Conceptos tradicionales de la medicina en un pueblo mexicano: Un análisis antropológico*, Yolanda Sassoon (trad.). SEP. México.

Signorini, Italo

1979 *Los huaves de San Mateo del Mar*. INI (Antropología Social, 59). México.

Young, James Clay

1981 *Medical Choice in a Mexican Village*. Rutgers University Press. New Brunswick, Nueva Jersey.

AGRADECIMIENTOS

Este estudio fue financiado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por medio de la beca número 434525 para los estudios de doctorado de la primera autora. Agradecemos el apoyo del M. en C. Josué Leal Sanjuan en la elaboración de los mapas.

ANEXOS

Procedimiento y fuentes de información consultadas para elaborar los mapas de distribución geográfica y etnolingüística del sistema frío-caliente en México

1. Se revisó los datos del área de estudio de las publicaciones (Listado 1 y Cuadro 1), así como la ubicación geográfica en el caso de las monografías de los pueblos indígenas (Listado 2 y Cuadro 2). La información se organizó por localidades, municipios y estados y su nomenclatura fue actualizada según el Archivo histórico de localidades geoestadísticas¹. Cuando las publicaciones no especificaron las localidades estudiadas o cuando las monografías no precisaron las localidades habitadas por los pueblos indígenas, se identificaron las cabeceras municipales de los municipios indicados.

2. Los grupos etnolingüísticos de todas las fuentes se definieron y sistematizaron de acuerdo con la nomenclatura del Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales² que considera un total de 69 agrupaciones lingüísticas que pertenecen a 11 familias lingüísticas. Además, se agregó la información sobre los pueblos indígenas correspondientes, con base en la clasificación del Atlas de los Pueblos Indígenas de México³, la cual considera un total de 85 pueblos. Para el análisis, también se incluyeron pueblos mestizos y afromexicanos cuando las publicaciones lo especificaron, bajo el supuesto de un predominio de hispanohablantes y diferenciados de los pueblos indígenas por su cultura.

3. Las localidades fueron ubicadas en la cartografía de México del programa Google Earth Pro © (2020) diferenciando las agrupaciones lingüísticas.

4. Por cada estado se examinaron los puntos marcados para detectar los que estaban muy cercanos entre sí, y se seleccionó un punto representativo de las localidades de un mismo grupo etnolingüístico comprendidas en un radio aproximado de 25 km. Cuando la ubicación de los pueblos indígenas señalada en las monografías comprendió varias regiones, se procuró que cada una tuviera como punto representativo el municipio con mayor población indígena. Esta información se obtuvo del Atlas de los Pueblos Indígenas de México. A partir de estos puntos representativos (Cuadro 3) se construyeron los mapas.

¹ Archivo histórico de localidades geoestadísticas. Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). <<https://www.inegi.org.mx/app/geo2/ahl/>>

² Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales: Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas. Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI). <https://site.inali.gob.mx/pdf/catalogo_lenguas_indigenas.pdf>

³ La referencia de esta cita se encuentra más adelante en el listado 2 (número 77).

Listado 1 (publicaciones académicas)**Alberti-Manzanares, Pilar**

¹2006 Los aportes de las mujeres rurales al conocimiento de plantas medicinales en México: Análisis de género. *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, 3 (2) julio-diciembre: 139–153.

Alcorn, Janis B.

²1984 *Huastec Mayan Ethnobotany*. University of Texas Press. Austin, Texas, USA.

Álvarez Heydenreich, Laurencia

³1987 La Enfermedad y la Cosmovisión en Hueyapan, Morelos. Instituto Nacional Indigenista. México, D.F.

Álvarez-Quiroz, Violeta, Laura Caso-Barrera, Mario Aliphath-Fernández et al.

⁴2017 Plantas medicinales con propiedades frías y calientes en la cultura zoque de Ayapa, Tabasco, México. *Boletín Latinoamericano y del Caribe de Planas Medicinales y Aromáticas*, 16 (4), julio: 428–454.

Ankli, Anita, Otto Sticher y Michael Heinrich

⁵1999a Medical ethnobotany of the Yucatec Maya: Healers' consensus as a quantitative criterion. *Economic Botany*, 53 (2), april-june: 144–160.

⁶1999b Yucatec Maya medicinal plants versus nonmedicinal plants: Indigenous characterization and selection. *Human Ecology*, 27 (4), december: 557–580.

Báez, Lourdes

⁷2008 Saberes y prácticas terapéuticas entre los nahuas de Naupan, Puebla, en *Curanderos y medicina tradicional en la Huasteca*, Patricia Gallardo Arias (ed.). Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca. México: 209–237.

Bayles, Bryan

⁸2008 Metaphors to cure by: Tojolab'al Maya midwifery and cognition. *Anthropology & Medicine*, 15 (3), december: 227–238.

Boster, James S. y Susan C. Weller

⁹1990 Cognitive and contextual variation in hot-cold classification. *American Anthropologist*, 92 (1), march: 171–179.

Browner, C. H.

¹⁰1985 Criteria for selecting herbal remedies. *Ethnology*, 24 (1), january: 13–32.

Casas, Alejandro, Juan Luis Viveros, Esther Katz et al.

¹¹1987 Las plantas en la alimentación mixteca: una aproximación etnobotánica. *América Indígena*, 47(2), abril-junio: 317–343.

Currier, Richard L.

¹²1966 The hot-cold syndrome and symbolic balance in Mexican and Spanish-American folk medicine. *Ethnology*, 5 (3), july: 251–263.

De la Fuente Chicoséin, Julio

- ¹³2012 *Yalálag: Una villa zapoteca serrana*, vol. 2. 2a ed. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. México, D.F.

Flores Aparicio, Filemón Alberto

- ¹⁴2015 *Tepehuas de Huehuetla: Costumbres y tradiciones*. Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMyC)-Gobierno del estado de Hidalgo. Tulancingo, Hidalgo, México.

Foster, George M.

- ¹⁵1948 *Empire's Children: The People of Tzintzuntzan*. Smithsonian Institution (Publications of the Institute of Social Anthropology) (6). Washington, D. C.
- ¹⁶1972 *Tzintzuntzan: Los campesinos en un mundo en cambio*. Trad. Porfirio Martínez Peñaloza. Fondo de Cultura Económica. México, D.F.
- ¹⁷1979 Methodological problems in the study of intracultural variation: The hot/cold dichotomy in Tzintzuntzan. *Human Organization*, 38 (2), summer: 179–183.
- ¹⁸1984a How to stay well in Tzintzuntzan. *Social Science & Medicine*, 19(5): 523–533.
- ¹⁹1984b The concept of 'neutral' in humoral medical systems. *Medical Anthropology: Cross-Cultural Studies in Health and Illness*, 8 (3), june: 180–194.
- ²⁰1985 How to get well in Tzintzuntzan. *Social Science & Medicine*, 21 (7): 807–818.
- ²¹1988 The validating role of humoral theory in traditional Spanish-American therapeutics. *American Ethnologist*, 15 (1), february: 120–135.
- ²²1994 *Hipocrates' Latin American Legacy: Humoral Medicine in the New World*, vol. 1. Gordon and Breach (Theory and Practice in Medical Anthropology and International Health). Langhorne, PA, USA.

Frei, Barbara, Otto Sticher, Carlos Viesca et al.

- ²³1998 Medicinal and food plants: Isthmus Sierra Zapotec criteria for selection. *Angewandte Botanik*, 72 (3): 82–86.

García-Hernández, Karina Yaredi, Heike Vibrans, María Rivas-Guevara et al.

- ²⁴2015 This plant treats that illness? The hot–cold system and therapeutic procedures mediate medicinal plant use in San Miguel Tulancingo, Oaxaca, Mexico. *Journal of Ethnopharmacology*, 163, april: 12–30.

Geck, Matthias S., Stefano Cabras, Laura Casu et al.

- ²⁵2017 The taste of heat: How humoral qualities act as a cultural filter for chemosensory properties guiding herbal medicine. *Journal of Ethnopharmacology*, 198, february: 499–515.

Geck, Matthias S., Alberto J. Reyes García, Laura Casu et al.

- ²⁶2016 Acculturation and ethnomedicine: A regional comparison of medicinal

plant knowledge among the Zoque of Southern Mexico. *Journal of Ethnopharmacology*, 187, july: 146–159.

Giovannini, Peter y Michael Heinrich

²⁷2009 Xki yoma' (our medicine) and xki tienda (patent medicine)—Interface between traditional and modern medicine among the Mazatecs of Oaxaca, Mexico. *Journal of Ethnopharmacology*, 121 (3), january: 383–399.

Groark, Kevin P.

²⁸2005 Vital warmth and well-being: Steambathing as household therapy among the Tzeltal and Tzotzil Maya of Highland Chiapas, Mexico. *Social Science & Medicine*, 6 (4), august: 785–795.

Heinrich, Michael

²⁹1998 Indigenous concepts of medicinal plants in Oaxaca: Lowland Mixe plant classification based on organoleptic characteristics. *Angewandte Botanik*, 72: 75–81.

Heinrich, Michael, Anita Ankli, Barbara Frei et al.

³⁰1998 Medicinal plants in Mexico: Healers' consensus and cultural importance. *Social Science & Medicine*, 47 (11), december: 1859–1871.

Heinrich, Michael, Horst Rimpler y N. Antonio Barrera

³¹1992 Indigenous phytotherapy of gastrointestinal disorders in a lowland Mixe community (Oaxaca, Mexico): Ethnopharmacologic evaluation. *Journal of Ethnopharmacology*, 36 (1), february: 63–80.

Holland, William R.

³²1963 *Medicina maya en los Altos de Chiapas: Un estudio del cambio socio-cultural*. Instituto Nacional Indigenista. México, D.F.

Ingham, John M.

³³1970 On Mexican folk medicine. *American Anthropologist*, 72 (1), february: 76–87.

Jorand, Benoit

³⁴2008 Formas de transformación del conocimiento de la medicina tradicional en los pueblos nahuas del municipio de Hueyapan, Sierra Norte de Puebla. *Cuicuilco*, 15 (44), septiembre-diciembre: 181–196.

Kaplan, Lucille N. y Laurence Kaplan

³⁵1956 Medicinal plant and food use as related to health and disease in coastal Oaxaca, en Selected Papers of the Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, september 1-9. University of Pennsylvania. Philadelphia, USA: 452–458.

Katz, Esther

³⁶1992 Del frío al exceso de calor: Dieta alimenticia y salud en la Mixteca, en *Medicina tradicional, herbolaria y salud comunitaria en Oaxaca*, Paola Sesia (ed.). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Gobierno del Estado de Oaxaca. Oaxaca, México: 99–113.

- ³⁷1993 El temazcal: entre religión y medicina, en III Coloquio de historia de la religión en Mesamérica y áreas afines. Universidad Nacional Autónoma de México. México, D.F.: 175–185.
- ³⁸1996 Recovering after childbirth in the Mixtec highlands (Mexico), en *Medicines and Food: Ethnopharmacological Approach*, E. Schroeder, G. Balansard, P. Cabalion, *et al.* (comp.). ORSTOM Editions-Société Française d'Ethnopharmacologie. (Colloques et séminaires) : 99–111. <http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_6/colloques2/010005511.pdf>. Consultado el 8 de octubre de 2017 [PDF].
- Katz, Esther y Luis Alberto Vargas Guadarrama**
- ³⁹1990 Cambio y continuidad en la alimentación de los mixtecos. *Anales de Antropología*, 27: 15–51.
- Kay, Margarita y Marianne Yoder**
- ⁴⁰1987 Hot and cold in women's ethnotherapeutics: The American-Mexican west. *Social Science & Medicine*, 25 (4): 347–355.
- Latorre, Felipe A. y Dolores L. Latorre**
- ⁴¹1976 *The Mexican Kickapoo Indians*. University of Texas Press-Austin & London (The Texas Pan American Series). USA.
- Leonti, Marco, Otto Sticher y Michael Heinrich**
- ⁴²2002 Medicinal plants of the Popoluca, México: Organoleptic properties as indigenous selection criteria. *Journal of Ethnopharmacology*, 81 (3), august: 307–315.
- Leonti, Marco, Heike Vibrans, Otto Sticher et al.**
- ⁴³2001 Ethnopharmacology of the Popoluca, Mexico: An evaluation. *Journal of Pharmacy and Pharmacology*, 53 (12), december: 1653–1669.
- Lewis, Oscar**
- ⁴⁴1951 *Life in a Mexican Village: Tepoztlan Reestudied*. University of Illinois Press. Illinois, USA.
- López Hernández, José Ricardo y José Manuel Teodoro Méndez**
- ⁴⁵2006 La cosmovisión indígena tzotzil y tzetzal a través de la relación salud-enfermedad en el contexto de la medicina tradicional indígena. *Ra Ximhai*, 2(1), enero-abril: 15–26.
- Lorente Fernández, David**
- ⁴⁶2012 El «frío» y el «calor» en el sistema médico nahua de la sierra de Texcoco: Una aproximación. *Revista Española de Antropología Americana*, 42 (1): 251–260.
- Madsen, William**
- ⁴⁷1955 Hot and cold in the universe of San Francisco Tecospa, Valley of Mexico. *The Journal of American Folklore*, 68 (268), april-june: 123–139.

Maffi, Luisa

⁴⁸1999 Domesticated land, warm and cold. Linguistic and historical evidence on Tenejapa Tzeltal Mayan Ethnoecology, en *Ethnoecology: Knowledge, Resources, and Rights*, Ted L. Gragson y Ben G. Blount (eds.). University of Georgia Press. Athens, USA: 41–56.

Mak, Cornelia

⁴⁹1959 Mixtec medical beliefs and practices. *América Indígena*, 19 (2), abril: 125–150.

Martínez Spinoso, Meztli Yoloxochitl y Kalina Miranda Perkins

⁵⁰2008 Etnobotánica de los xi'ui de la Sierra Gorda de Querétaro, en *Curanderos y Medicina Tradicional en la Huasteca*, Patricia Gallardo Arias (ed.). Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca. México: 123–173.

Mathews, Holly F.

⁵¹1983 Context-specific variation in humoral classification. *American Anthropologist*, 85 (4), december: 826–847.

McCullough, John M.

⁵²1973 Human ecology, heat adaptation, and belief systems: The hot-cold syndrome of Yucatan. *Journal of Anthropological Research*, 29 (1), spring: 32–36.

Messer, Ellen

⁵³1981 Hot-cold classification: Theoretical and practical implications of a Mexican study. *Social Science & Medicine*, 15B (2), april: 133–145.

⁵⁴1987 The hot and cold in Mesoamerican indigenous and Hispanicized thought. *Social Science & Medicine*, 25 (4): 339–346.

Molony, Carol H.

⁵⁵1975 Systematic valence coding of Mexican “hot”—“cold” food. *Ecology of Food and Nutrition*, 4 (2), january: 67–74.

Olavarrieta Marengo, Marcela

⁵⁶1977 *Magia en los Tuxtlas, Veracruz*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional Indigenista. México, D.F.

Ortiz de Montellano, Bernard R. y C. H. Browner

⁵⁷1985 Chemical bases for medicinal plant use in Oaxaca, Mexico. *Journal of Ethnopharmacology*, 13 (1), march: 57–88.

Petrich, Perla

⁵⁸1985 *La alimentación mochó: Acto y palabra (estudio etnolingüístico)*. Universidad Autónoma de Chiapas. San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México.

Quiroz Guerrero, Ismael y Arturo Pérez Vázquez

⁵⁹2016 Knowledge and preference of medicinal plants in three rural communities of Tezonapa, Veracruz, Mexico. *Global Advanced Research Journal of Medicine and Medical Sciences*, 5 (4), april: 123–129.

Redfield, Robert y Alfonso Villa Rojas

⁶⁰1934 *Chan Kom: A Maya Village*. The University of Chicago Press. Chicago, USA.

Rojas-Alba, Mario

⁶¹1996 Clasificación tradicional de los alimentos frío-caliente en un pueblo de origen náhuatl. *Tlahui-Medic*, (2). <<http://www.tlahui.com/friocal1.htm>>. Consultado el 8 de julio de 2019 [PÁGINA WEB].

Ryesky, Diana

⁶²1976 *Conceptos tradicionales de la medicina en un pueblo mexicano: Un análisis antropológico*. Trad. Yolanda Sassoon. Secretaría de Educación Pública. México, D.F.

Sánchez Bonilla, Delia Angelina

⁶³2012 *Santa Catarina del Monte. Patrimonio vivo entre música y flores*. Editorial Académica Española. Saarbrücken, Alemania.

Sánchez-González, Arturo, D. Granados-Sánchez y R. Simón-Nabor

⁶⁴2008 Uso medicinal de las plantas por los otomíes del municipio de Nicolás Flores, Hidalgo, México. *Revista Chapingo. Serie Horticultura*, 14 (3): 271–279.

Signorini, Italo

⁶⁵1979 Los Huaves de San Mateo del Mar. Instituto Nacional Indigenista (Antropología Social)(59). México, D.F.

⁶⁶1982 Patterns of fright: multiple concepts of susto in a Nahua-Ladino community of the Sierra de Puebla (Mexico). *Ethnology*, 21 (4), october: 313–323.

Silver, Daniel B.

⁶⁷1966 Enfermedad y curación en Zinacantán: esquema provisional, en *Los zinacantecos*, Evon Z. Vogt (ed.). Instituto Nacional Indigenista. México: 455–473.

Smith-Oka, Vania

⁶⁸2008 Plants used for reproductive health by Nahua women in northern Veracruz, Mexico. *Economic Botany*, 62 (4), december: 604–614.

⁶⁹2012 An analysis of two indigenous reproductive health illnesses in a Nahua community in Veracruz, Mexico. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 8: 33.

Tiedje, Krsitina

⁷⁰2008 Curación y maleficio entre los nahuas potosinos, en *Curanderos y medicina tradicional en la Huasteca*, Patricia Gallardo Arias (ed.). Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca. México: 17–54.

Torres Méndez, Samuel A., Laura Caso Barrera y Mario M. Aliphath Fernández

⁷¹2019 Conocimiento ecológico, alimentación tradicional y clasificación frío-

caliente: la perspectiva de los niños tseltales de Tenejapa, Chiapas. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, 17 (2), julio-diciembre: 148–166.

Vázquez Medina, Belia, Beatriz Martínez Corona, Mario M. Aliphat Fernández et al.

⁷²2011 Uso y conocimiento de plantas medicinales por hombres y mujeres en dos localidades indígenas en Coyomeapan, Puebla, México. *Interciencia*, 36 (7), julio: 493–499.

Weimann, Claudia y M. Heinrich

⁷³1998 Concepts of medicinal plants among the Nahua of the Sierra de Zongolica, Veracruz (Mexico). *Angewandte Botanik*, 72: 87–91.

Young, James Clay

⁷⁴1981 *Medical Choice in a Mexican Village*. Rutgers University Press. New Brunswick, New Jersey, USA.

Listado 2 (monografías de pueblos indígenas)

Gámez Espinosa, Alejandra

⁷⁵2006 *Popolocas*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (Pueblos indígenas del México contemporáneo). México, D.F.

Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI)-Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI)

^{76a-i}2020. Atlas de los Pueblos Indígenas de México. <<http://atlas.inpi.gob.mx>>. Consultado el 7 de julio de 2020.

Quintana Hernández, Francisca y Cecilio Luis Rosales

⁷⁷2006 *Mames de Chiapas*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (Pueblos indígenas del México contemporáneo). México, D.F.

Torres Cisneros, Gustavo

⁷⁸2004 *Mixes*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (Pueblos indígenas del México contemporáneo). México, D.F.

Valle Esquivel, Julieta

⁷⁹2004 *Nahuas de la Huasteca*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (Pueblos indígenas del México contemporáneo). México, D.F.

Cuadro 1. Información geográfica y etnolingüística de las publicaciones de México sobre el sistema frío-caliente

Núm= Número de la publicación de acuerdo con el listado 1; M=sólo menciona la utilización del sistema, D=describe por lo menos aspectos generales del sistema; Do=dominos principales de aplicación del sistema frío-caliente mencionados o descritos, Al=alimentación, Am=ambiente, MT= medicina tradicional, V=varios; NE= no especificado; NL= no localizado; cuando es necesario se señala la correspondencia entre localidades, municipios, estados y grupos humanos con números entre paréntesis; los números romanos entre paréntesis indican notas a pie de tabla.

Núm	Área de estudio			Pueblo indígena o grupo humano	Grupo etno-lingüístico (I)	Familia lingüística (I)	M/D	Do
	Localidad(es)	Municipio(s)	Estado(s)					
1	NE	Santa María Nativitas	Tlaxcala	mestizos	mestizos	mestizos	M	MT
2	22 de San Luis Potosí y 2 de San Antonio (1) Veracruz	Tanlajás (1), San Antonio, Tancanhuitz (1), Aquismón (1) Tampamolón Corona (1), Tanquián de Escobedo (1), Huehuetlán (1) Ciudad Valles (1), Tantoyuca (2)	San Luis Potosí (1), Veracruz (2)	huastecos	huasteco	maya	D	MT
3	Hueyapan	Hueyapan	Morelos	nahuas de Morelos	náhuatl	yuto-nahua	D	MT, Al
4	Ayapa	Jalpa de Méndez	Tabasco	ayapanecos	ayapaneco	mixe-zoque	D	MT
5	Chikindzonot (1), Ekpedz (2) y X-Cocmil (3)	Chikindzonot (1), Tixcacalcupul (2), Tekom (3)	Yucatán	mayas	maya	maya	D	MT
6	(II)	(II)	(II)	(II)	(II)	(II)	D	MT
7	NE	Naupan	Puebla	nahuas de Puebla	náhuatl	yuto-nahua	D	MT
8(III)	NE	NE	Chiapas	tojolabales	tojolabal	maya	D	MT
9(IV)	NE	NE	Tlaxcala	NE	NE	NE	D	Al
10(III)	NE	NE	Oaxaca	chinantecos	chinanteco	oto-mangue	D	MT

Núm	Área de estudio			Pueblo indígena o grupo humano	Grupo etno-lingüístico (I)	Familia lingüística (I)	M/D	Do
	Localidad(es)	Municipio(s)	Estado(s)					
11	Alcozauca de Guerrero (1), Amapilca (1), Ixcuinatoyac (1), San José Lagunas (Capulín) (1), San Pedro Yosotatu (2)	Alcozauca de Guerrero (1), Heroica Ciudad de Tlaxiaco (2)	Guerrero (1); Oaxaca (2)	mixtecos	mixteco	otomangue	D	Al
12	Erongaricuario	Erongaricuario	Michoacán	p'urhépechas	tarasco	tarasca	D	MT, Al
13	Villa Hidalgo (y otras)	Villa Hidalgo	Oaxaca	zapotecos de la Sierra Norte	zapoteco	otomangue	D	MT, Al
14	NE	Huehuetla	Hidalgo	tepehuas	tepehua	totonaco-tepehua	D	MT
15	Tzintzuntzan	Tzintzuntzan	Michoacán	p'urhépechas	tarasco	tarasca	M	Al
16	Tzintzuntzan	Tzintzuntzan	Michoacán	p'urhépechas	tarasco	tarasca	D	MT, Al
17	Tzintzuntzan	Tzintzuntzan	Michoacán	p'urhépechas	tarasco	tarasca	D	MT, Al
18	Tzintzuntzan	Tzintzuntzan	Michoacán	p'urhépechas	tarasco	tarasca	D	MT, Al
19	Tzintzuntzan	Tzintzuntzan	Michoacán	p'urhépechas	tarasco	tarasca	D	MT, Al
20	Tzintzuntzan	Tzintzuntzan	Michoacán	p'urhépechas	tarasco	tarasca	D	MT, Al
21	Tzintzuntzan	Tzintzuntzan	Michoacán	p'urhépechas	tarasco	tarasca	D	MT
22	Tzintzuntzan	Tzintzuntzan	Michoacán	p'urhépechas	tarasco	tarasca	D	MT, Al
23	Santo Domingo Petapa (1), Santa María Petapa (2), Santa María Guienagati (3) y Guevea de Humboldt (4)	Santo Domingo Petapa (1), Santa María Petapa (2), Santa María Guienagati (3) y Guevea de Humboldt (4)	Oaxaca	zapotecos del Istmo	zapoteco	otomangue	D	MT
24	San Miguel Tulancingo	San Miguel Tulancingo	Oaxaca	chocholtecos	chocholteco	otomangue	D	MT

Núm	Área de estudio			Pueblo indígena o grupo humano	Grupo etno-lingüístico (I)	Familia lingüística (I)	M/D	Do
	Localidad(es)	Municipio(s)	Estado(s)					
25	NE	5 municipios no especificados (V)	Chiapas	zoque de Chiapas	zoque	mixe-zoque	D	MT
26	NE	Santa María Chimalapa (1), San Miguel Chimalapa (1), Ocoatepec (2), Tapalapa (2) Chapultenango (2), Copainalá (2), Francisco León (2), Chiapa de Corzo (2), Coapilla (2)	Oaxaca (1); Chiapas (2)	zoques de Oaxaca (1); zoques de Chiapas (2)	zoque	mixe-zoque	D	MT
27	NE	San José Tenango	Oaxaca	mazatecos	mazateco	otomangue	D	MT
28	Santo Tomás (1), Chamula (2)	Oxchuc (1); Chamula (2)	Chiapas	tzeltales (1), tsotsiles (2)	tsotsil, tseltal	maya	D	MT
29	San Juan Guichicovi	San Juan Guichicovi	Oaxaca	mixes	mixe	mixe-zoque	M	MT
30	(VI)	(VI)	(VI)	(VI)	(VI)	(VI)	M	MT
31	San Juan Guichicovi	San Juan Guichicovi	Oaxaca	mixes	mixe	mixe-zoque	M	MT
32	Larráinzar (principalmente)	Larráinzar	Chiapas	tsotsiles	tsotsil	maya	D	MT
33	NE	Tlayacapan	Morelos	mestizos	mestizos	mestizos	D	MT
34	Atmoloni (1) Tanamacoyan (1), Ahuatepec (1), Nexpan, (1), Dos Ríos (1), La Aurora (1), Tepetzintán (2)	Hueyapan (1), Cuetzalan del Progreso (2)	Puebla	nahuas de Puebla	náhuatl	yutonahua	M	MT
35	(VII)	(VII)	Oaxaca	mixtecos, mestizos, afromexicanos	mixteco, mestizos, afromexicanos	otomangue, mestizos, afromexicanos	D	MT,Al
36	San Pedro Yosotatu	Heroica Ciudad de Tlaxiaco	Oaxaca	mixtecos	mixteco	otomangue	D	MT,Al

Núm	Área de estudio			Pueblo indígena o grupo humano	Grupo etno-lingüístico (I)	Familia lingüística (I)	M/D	Do
	Localidad(es)	Municipio(s)	Estado(s)					
37	San Pedro Yosotatu	Heroica Ciudad de Tlaxiaco	Oaxaca	mixtecos	mixteco	otomangue	D	MT
38	San Pedro Yosotatu (1), Santa María Yucuhiti (2), Santo Tomás Ocotepec (3), San Pedro Molinos (4) y San Andrés Chichahuaxtla (5)	Heroica Ciudad de Tlaxiaco (1), Santa María Yucuhiti (2), Santo Tomás Ocotepec (3), San Pedro Molinos (4), Villa Putla de Guerrero (5)	Oaxaca	mixtecos (1,2,3,4); triquis (5)	mixteco (1,2,3,4); triqui (5)	otomangue	D	MT, AI
39	San Pedro Yosotatu	Heroica Ciudad de Tlaxiaco	Oaxaca	mixtecos	mixteco	otomangue	D	AI
40(IV)	NE	NE	Chihuahua, Sonora	NE	NE	NE	D	MT
41	Tribu Kikapoo (Nacimiento)	Múzquiz	Coahuila	kikapúes	kickapoo	álgica	M	MT
42	Santa Rosa Loma Larga	Hueyapan de Ocampo	Veracruz	popolucas de la Sierra	popoluca de la Sierra	mixe-zoque	D	MT
43	NE	Soteapan	Veracruz	popolucas de la Sierra	popoluca de la Sierra	mixe-zoque	D	MT
44	Tepoztlán	Tepoztlán	Morelos	nahuas de Morelos, mestizos	náhuatl, mestizos	yuto-nahua, mestizos	D	MT
45(III)	NE	NE	Chiapas	tsotsiles, tseltales	tsotsil, tseltal	maya	M	MT
46	Santa Catarina del Monte y San Jerónimo Amanalco	Texcoco	Estado de México	nahuas del Estado de México	náhuatl	yuto-nahua	D	MT
47	San Francisco Tecoxpa	Milpa Alta	Ciudad de México	nahuas de la Ciudad de México	náhuatl	yuto-nahua	D	V
48	Tenejapa (y otras)	Tenejapa	Chiapas	tseltales	tseltal	maya	D	MT, Am
49	San Esteban Atlatluhuca (1), San Miguel el Grande (2), Santo Tomás Ocotepec (3)	San Esteban Atlatluhuca (1), San Miguel el Grande (2), Santo Tomás Ocotepec (3)	Oaxaca	mixtecos	mixteco	otomangue	D	MT, AI

Núm	Área de estudio			Pueblo indígena o grupo humano	Grupo etno-lingüístico (I)	Familia lingüística (I)	M/D	Do
	Localidad(es)	Municipio(s)	Estado(s)					
50	Las Flores, Las Nuevas Flores, El Rincón, San Antonio Tancoyol	Jalpan de Serra	Querétaro	pames	pame	oto-mangue	D	MT
51(IV)	NE	NE	Oaxaca	NE	NE	NE	D	AI
52	NE	Ticul	Yucatán	mayas	maya	maya	D	MT
53	San Pablo Villa de Mitla	San Pablo Villa de Mitla	Oaxaca	zapotecos de Valles Centrales	zapoteco	oto-mangue	D	MT, AI
54	San Pablo Villa de Mitla	San Pablo Villa de Mitla	Oaxaca	zapotecos de Valles Centrales	zapoteco	oto-mangue	D	MT, AI
55	Villa Díaz Ordaz	Villa Díaz Ordaz	Oaxaca	zapotecos de Valles Centrales	zapoteco	oto-mangue	D	AI
56	Santiago Tuxtla (1), San Andrés Tuxtla (2), Catemaco (3)	Santiago Tuxtla (1), San Andrés Tuxtla (2), Catemaco (3)	Veracruz	mestizos	mestizos	mestizos	D	MT
57(III)	NE	NE	Oaxaca	chinantecos	chinanteco	oto-mangue	D	MT
58	Motozintla de Mendoza	Motozintla	Chiapas	mochós	qato'k	maya	D	AI
59	La Luna (1), Caxapa (1), Naranjastitla de Victoria (2)	Tezonapa (1), San Sebastián Tlacotepec (2)	Veracruz (1), Puebla (2)	mazatecos, nahuas de Veracruz	mazateco, náhuatl	oto-mangue, yuto-nahua	M	MT
60	Chankom	Chankom	Yucatán	mayas	maya	maya	D	MT
61	Xoxocotla	Xoxocotla	Morelos	nahuas de Morelos	náhuatl	yuto-nahua	D	AI
62	Huixquilucan de Degollado (principalmente)	Huixquilucan	Estado de México	otomíes, mestizos	otomí, mestizos	oto-mangue, mestizos	D	MT, AI
63	Santa Catarina del Monte	Texcoco	Estado de México	nahuas del Estado de México	náhuatl	yuto-nahua	D	MT
64	NE	Nicolás Flores	Hidalgo	otomíes	otomí	oto-mangue	M	MT
65	San Mateo del Mar	San Mateo del Mar	Oaxaca	huaves	huave	huave	D	MT, AI
66	Santiago Yancuitlalpan	Cuetzalan del Progreso	Puebla	nahuas de Puebla, mestizos	náhuatl, mestizos	yuto-nahua, mestizos	D	MT
67	NE	Zinacantán	Chiapas	tsotsiles	tsotsil	maya	M	MT

Núm	Área de estudio			Pueblo indígena o grupo humano	Grupo etno-lingüístico (I)	Familia lingüística (I)	M/D	Do
	Localidad(es)	Municipio(s)	Estado(s)					
68	Amatlan (NL)	Ixhuatlán de Madero	Veracruz	nahuas de Veracruz	náhuatl	yuto-nahua	D	MT
69	Amatlan (NL)	Ixhuatlán de Madero	Veracruz	nahuas de Veracruz	náhuatl	yuto-nahua	D	MT
70	NE	Xilitla, Axtla de Terrazas, Matlapa, Coxcatlán, Huehuetlán	San Luis Potosí	nahuas de San Luis Potosí	náhuatl	yuto-nahua	D	MT
71	Las Manzanas	Tenejapa	Chiapas	tseltales	tseltal	maya	D	AI
72	Ahuatla y Xocotla	Coyomeapan	Puebla	nahuas de Puebla	náhuatl	yuto-nahua	D	MT
73	Zongolica	Zongolica	Veracruz	nahuas de Veracruz	náhuatl	yuto-nahua	D	MT
74	San Francisco Pichátaro	Tingambato	Michoacán	p'urhépechas	tarasco	tarasca	D	MT

(I) Para fines de sistematización y análisis, en estas columnas se mencionan “mestizos” y “afromexicanos”, aunque no son estrictamente grupos etnolingüísticos ni familias lingüísticas.

(II) Misma información que el registro anterior anterior.

(III) Estas publicaciones no especificaron el área de estudio, pero se tomó en cuenta el área de distribución del grupo humano referido.

(IV) No se tomaron en cuenta para elaborar el mapa ya que no especificaron el área de estudio ni el grupo humano.

(V) Para este análisis se tomaron en cuenta los siete municipios de Chiapas referidos en una publicación anterior del mismo estudio [Geck *et al.* 2016], num 26 en este listado.

(VI) Esta publicación integró información de los estudios de Ankli *et al.* [1999a], Frei *et al.* [1998], Heinrich *et al.* [1992, 1998] y Weimann y Heinrich [1998], numerados respectivamente en este listado como 5, 23, 29, 31 y 73.

(VII) Esta publicación no especificó las localidades ni los municipios, pero se menciona que el trabajo se llevó a cabo en el Distrito de Jamiltepec y que las ciudades más importantes de la zona son Jamiltepec y Pinotepa. La primera fue elegida como como punto representativo para el grupo mixteco y la segunda para mestizos y afromexicanos.

Cuadro 2. Información geográfica y etnolingüística de las monografías de pueblos indígenas que mencionan el sistema frío-caliente

Núm= Número de la publicación de acuerdo con el listado 2; todas las fuentes sólo mencionan la utilización del sistema en la medicina tradicional.

Núm	Localidad(es)	Municipio(s)	Estado(s)	Pueblo indígena	Grupo etno-lingüístico	Familia lingüística
75	Región Valle de Tehuacán: San Marcos Tlacoyalco (1) y San Luis Temalacayuca (2); <u>Región montañosa semidesértica</u> : San Juan Atzingo (3) y Los Reyes Metzontla (4); <u>Región Mixteca Alta Septentrional</u> : San Felipe Otlaltepec (5), Huejónapan (San Antonio) (5), Almolonga (Todos Santos) (5), Santa Inés Ahuatempan (6), Nativitas Cuauatempan (7) y San Vicente Coyotepec (7)	<u>Región Valle de Tehuacán</u> : Tlacotepec de Benito Juárez (1) y Tepanco de López (2); <u>Región montañosa semidesértica</u> : San Gabriel Chilac (3) y Zapotitlán (4); <u>Región Mixteca Alta Septentrional</u> : Tepexi de Rodríguez (5), Santa Inés Ahuatempan (6) y Coyotepec (7)	Puebla	popolocas	popoloca	otomangue
76a	Mision de Chichimecas	San Luis de la Paz	Guanajuato	chichimecas	chichimecojonaz	otomangue
76b	NE	La Trinitaria, La Independencia, Las Margaritas	Chiapas	chujes	chuj	maya
76c	NE	<u>Región de los Altos</u> : San Carlos Yautepec, Santa María Ecatepec, Asunción Tlacolulita, Magdalena Tequisistlán; <u>Región de la Costa</u> : Santiago Astata, San Pedro Huamelula	Oaxaca	chontales de Oaxaca	chontal de Oaxaca	chontal de Oaxaca
76d	Al menos 5 poblaciones	San Mateo del Mar, San Dionisio del Mar, San Francisco del Mar.	Oaxaca	huaves	huaves	huave

Núm	Localidad(es)	Municipio(s)	Estado(s)	Pueblo indígena	Grupo etno-lingüístico	Familia lingüística
76e	NE	Chiapas: Acacoyagua, Acapetahua, Amatenango de la Frontera, Bejucal de Ocampo, Bella Vista, Cacaohatán, Escuintla, Frontera Comalapa, Frontera Hidalgo, La Grandeza, Huehuetán, Mazapa de Madero, Mazatán, Metapa, Motozintla, El Porvenir, Villa Comaltitlán, Siltepec, Suchiate, Tapachula, Tuxtla Chico, Tuzantán, Unión Juárez, Maravilla Tenejapa y Las Margaritas; <u>Campeche</u> : Campeche y Champotón, <u>Quintana Roo</u> : Bacalar	Chiapas, Campeche, Quintana Roo	mames	mam	maya
76f	35 comunidades, entre las que destacan Hueyapan (1), Tetelcingo (2), Santa Catarina (3), Cuentepec (4) y Xoxocotla (5)	Hueyapan (1), Cuautla (2), Tepoztlán (3), Temixco (4), Xoxocotla (5) y otros 11 municipios	Morelos	nahuas de Morelos	náhuatl	yuto-nahua
76g	NE	<u>Región Huasteca</u> y zona adyacente: Huejutla de Reyes, San Felipe Orizatlán, Huautla, Yahualica, Atlapexco, Xochiatipan de Castillo, Tlanchinol, Tepehuacán de Guerrero, Zimapán y Tianguistengo, entre otros; <u>Región Sureste</u> : Acaxochitlán	Hidalgo	nahuas de Hidalgo	náhuatl	yuto-nahua
76h	NE	<u>Región Valle de Tehuacán</u> : Tlacotepec de Benito Juárez y Tepanco de López; <u>Región montañosa semidesértica</u> : San Gabriel Chilac y Zapotitlán; <u>Región Mixteca Alta Septentrional</u> : Tepexi de Rodríguez, San Juan Ixcaquixtla, Santa Inés Ahuatempan y Coyotepec	Puebla	popolocas	popoloca	otomangue

Núm	Localidad(es)	Municipio(s)	Estado(s)	Pueblo indígena	Grupo etno-lingüístico	Familia lingüística
76i	NE	Puebla: principalmente en Ahuacatlán, Amixtlán, Camocuautla, Caxhuacán, Coatepec, Hermenegildo Galeana, Huehuetla, Huauchinango, Hueytlalpan, Atlequizayan, Ixtepec, Jalpan, Jopala, Jonotla, Olintla, Pantepec, Puebla, San Felipe Tepatlán, Tepango de Rodríguez, Tepetzintla, Tlacuilotepec, Tuzamapan de Galeana, Zacatlán, Zapotitlán de Méndez, Zihuateutla, Zongozotla y Zoquiapan; Veracruz: principalmente en Cazones de Herrera, Coahuatlán, Coatzintla, Coxquihui, Coyutla, Chumatlán, Espinal, Filomeno Mata, Mecatlán, Gutiérrez Zamora, Papanthla, Tecolutla, Tihuatlán y Zozocolco de Hidalgo	Puebla, Veracruz	totonacos	totonaco	totonaco-tepehua
77	NE	Acacoyagua, Acapetahua, Amatenango de la Frontera, Bejuca de Ocampo, Bella Vista, Cacaohatán, Escuintla, Frontera Comalapa, Frontera Hidalgo, La Grandeza, Huehuetán, Mazapa de Madero, Mazatlán, Metapa, Motozintla, El Porvenir, Villa Comaltitlán, Siltepec, Suchiate, Tapachula, Tuxtla Chico, Tuzantán, Unión Juárez, Maravilla Tenejapa y Las Margaritas	Chiapas	mames	mam	maya

Núm	Localidad(es)	Municipio(s)	Estado(s)	Pueblo indígena	Grupo etno-lingüístico	Familia lingüística
78	290 aproximadamente	<p><u>Parte Alta</u>: Santa María Tlahuitoltepec, San Pedro y San Pablo Ayutla, Asunción Cacalotepec, Santa María Tepantlali, Santo Domingo Tepuxtepec, Tontotepec Villa de Morelos, Tamazulapam del Espíritu Santo y Mixistlán de la Reforma; <u>Parte Media</u>: San Pedro Ocotepec, Santiago Atilán, Santa María Alotepec, San Juan Juquila Mixes, San Lucas Camotlán, Santiago Zacatepec, San Miguel Quetzaltepec y Santiago Ixcuintepec; <u>Parte Baja</u>: San Juan Mazatlán, San Juan Cotzocón y San Juan Guichicovi</p>	Oaxaca	mixes	mixe	mixe-zoque
79	NE	más de 50	San Luis Potosí, Hidalgo, Veracruz	nahuas de San Luis Potosí, nahuas de Hidalgo, nahuas de Veracruz	náhuatl	yuto-nahua

Cuadro 3. Puntos representados en los mapas de distribución geográfica y etnolingüística del sistema frío-caliente

Localidad	Municipio	Estado	Pueblo indígena	Grupo etno-lingüístico	Familia lingüística	Número(s) de fuente(s)
San Francisco de Campeche	Campeche	Campeche	mames	mam	maya	77e
La Trinitaria	La Trinitaria	Chiapas	chujes	chuj	maya	77b
Tapachula	Tapachula	Chiapas	mames	mam	maya	77e, 77
Motozintla de Mendoza	Motozintla	Chiapas	mochós	qato'k	maya	58
Las Margaritas	Las Margaritas	Chiapas	tojolabales	tojolabal	maya	8
Santo Tomás	Oxchuc	Chiapas	tseltales	tseltal	maya	28, 48, 71
Larráinzar	Larráinzar	Chiapas	tsotsiles	tsotsil	maya	28, 32, 67
Ocoatepec	Ocoatepec	Chiapas	zoques de Chiapas	zoque	mixe-zoque	25, 26
Nuevo Carmen Tonapac	Chiapa de Corzo	Chiapas	zoques de Chiapas	zoque	mixe-zoque	25, 26
San Francisco Tecoxpa	Milpa Alta	Ciudad de México	nahuas la Ciudad de México	náhuatl	yuto-nahua	47
Tribu Kikapoo (Nacimiento)	Múzquiz	Coahuila	kikapúes	kickapoo	álgica	41
Huixquilucan de Degollado	Huixquilucan	Estado de México	mestizos	mestizos	mestizos	62
Huixquilucan de Degollado	Huixquilucan	Estado de México	otomíes	otomí	oto-mangue	62
Santa Catarina del Monte	Texcoco	Estado de México	nahuas del Estado de México	náhuatl	yuto-nahua	46, 63
Mision de Chichimecas	San Luis de la Paz	Guana-juato	chichimecas	chichimeco jonaz	oto-mangue	77a
Alcozauca de Guerrero	Alcozauca	Guerrero	mixtecos	mixteco	oto-mangue	11
Huejutla de Reyes	Huejutla de Reyes	Hidalgo	nahuas de Hidalgo	náhuatl	yuto-nahua	77g, 79
Acaxochitlán	Acaxochitlán	Hidalgo	nahuas de Hidalgo	náhuatl	yuto-nahua	77g
Nicolás Flores	Nicolás Flores	Hidalgo	otomíes	otomí	oto-mangue	64
Huehuetla	Huehuetla	Hidalgo	tepehuas	tepehua	totonaco-tepehua	14
Erongarícuaro	Erongarícuaro	Michoacán	p'urhépechas	tarasco	tarasca	12, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 74

Localidad	Municipio	Estado	Pueblo indígena	Grupo etno-lingüístico	Familia lingüística	Número(s) de fuente(s)
Tepoztlán	Tepoztlán	Morelos	nahuas de Morelos	náhuatl	yuto-nahua	44, 76f
Xoxocotla	Xoxocotla	Morelos	nahuas de Morelos	náhuatl	yuto-nahua	61, 76f
Tlayacapan	Tlayacapan	Morelos	mestizos	mestizos	mestizos	33, 44
Hueyapan	Hueyapan	Morelos	nahuas de Morelos	náhuatl	yuto-nahua	3, 76f
Santiago Pinotepa Nacional	Santiago Pinotepa Nacional	Oaxaca	afromexicanos	afromexicanos	afromexicanos	35
Santiago Pinotepa Nacional	Santiago Pinotepa Nacional	Oaxaca	mestizos	mestizos	mestizos	35
San Juan Bautista Tuxtepec	San Juan Bautista Tuxtepec	Oaxaca	chinantecos	chinanteco	oto-mangue	10, 57
San Miguel Tulancingo	San Miguel Tulancingo	Oaxaca	chocholtecos	chocholteco	oto-mangue	24
San Carlos Yautepec	San Carlos Yautepec	Oaxaca	chontales de Oaxaca	chontal de Oaxaca	chontal de Oaxaca	76c
San Pedro Huamelula	San Pedro Huamelula	Oaxaca	chontales de Oaxaca	chontal de Oaxaca	chontal de Oaxaca	76c
San Mateo del Mar	San Mateo del Mar	Oaxaca	huaves	huave	huave	65, 76d
San José Tenango	San José Tenango	Oaxaca	mazatecos	mazateco	oto-mangue	27
San Juan Guichicovi	San Juan Guichicovi	Oaxaca	mixes	mixe	mixe-zoque	29, 30, 31, 78
San Miguel Quetzaltepec	San Miguel Quetzaltepec	Oaxaca	mixes	mixe	mixe-zoque	78
Santa María Tlahuitoltepec	Santa María Tlahuitoltepec	Oaxaca	mixes	mixe	mixe-zoque	78
San Esteban Atlatlahuaca	San Esteban Atlatlahuaca	Oaxaca	mixtecos	mixteco	oto-mangue	11, 36, 37, 38, 39, 49
Santiago Jamiltepec	Santiago Jamiltepec	Oaxaca	mixtecos	mixteco	oto-mangue	35
San Andrés Chicahuaxtla	Villa Putla de Guerrero	Oaxaca	triquis	triqui	oto-mangue	36
Villa Hidalgo	Villa Hidalgo	Oaxaca	zapotecos de la Sierra Norte	zapoteco	oto-mangue	13
San Pablo Villa de Mitla	San Pablo Villa de Mitla	Oaxaca	zapotecos de Valles Centrales	zapoteco	oto-mangue	53, 54, 55

Localidad	Municipio	Estado	Pueblo indígena	Grupo etno-lingüístico	Familia lingüística	Número(s) de fuente(s)
Santa María Guienagati	Santa María Guienagati	Oaxaca	zapotecos del Istmo	zapoteco	oto-mangue	23, 30
Santa María Chimalapa	Santa María Chimalapa	Oaxaca	zoques de Oaxaca	zoque	mixe-zoque	26
Santiago Yan-cuitlalpan	Cuetzalan del Progreso	Puebla	mestizos	mestizos	mestizos	66
La Aurora	Hueyapan	Puebla	nahuas de Puebla	náhuatl	yuto-nahua	34, 66
Naupan	Naupan	Puebla	nahuas de Puebla	náhuatl	yuto-nahua	7
Xocotla	Coyomeapan	Puebla	nahuas de Puebla	náhuatl	yuto-nahua	72
Huejonapan (San Antonio)	Tepexi de Rodríguez	Puebla	popolocas	popoloca	oto-mangue	75, 76h
San Marcos Tlacoyalco	Tlacotepec de Benito Juárez	Puebla	popolocas	popoloca	oto-mangue	75, 76h
San Juan Atzingo	San Gabriel Chilac	Puebla	popolocas	popoloca	oto-mangue	75, 76h
Huehuetla	Huehuetla	Puebla	totonacos	totonaco	totonaco-tepehua	76i
Las Nuevas Flores	Jalpan de Serra	Querétaro	pames	pame	oto-mangue	50
Bacalar	Bacalar	Quintana Roo	mames	mam	maya	76e
San Antonio	San Antonio	San Luis Potosí	huastecos	huasteco	maya	2
Ciudad Valles	Ciudad Valles	San Luis Potosí	huastecos	huasteco	maya	2
Axtla de Terrazas	Axtla de Terrazas	San Luis Potosí	nahuas de San Luis Potosí	náhuatl	yuto-nahua	70, 79
Ayapa	Jalpa de Méndez	Tabasco	ayapanecos	ayapaneco	mixe-zoque	4
Nativitas	Santa María Nativitas	Tlaxcala	mestizos	mestizos	mestizos	1
Tantoyuca	Tantoyuca	Veracruz	huastecos	huasteco	maya	2
La Luna	Tezonapa	Veracruz	mazatecos	mazateco	oto-mangue	59
San Andrés Tuxtla	San Andrés Tuxtla	Veracruz	mestizos	mestizos	mestizos	56
Zongolica	Zongolica	Veracruz	nahuas de Veracruz	náhuatl	yuto-nahua	30, 73
Ixhuatlán de Madero	Ixhuatlán de Madero	Veracruz	nahuas de Veracruz	náhuatl	yuto-nahua	68, 69, 79

Localidad	Municipio	Estado	Pueblo indígena	Grupo etno-lingüístico	Familia lingüística	Número(s) de fuente(s)
Caxapa	Tezonapa	Veracruz	nahuas de Veracruz	náhuatl	yuto-nahua	59
Santa Rosa Loma Larga	Hueyapan de Ocampo	Veracruz	popolucas	popoluca de la Sierra	mixe-zoque	42, 43
Papantla de Olarte	Papantla	Veracruz	totonacos	totonaco	totonaco-tepehua	76i
Chankom	Chankom	Yucatán	mayas	maya	maya	60
Ticul	Ticul	Yucatán	mayas	maya	maya	52
Chikindzonot	Chikindzonot	Yucatán	mayas	maya	maya	5, 6, 30

Tiempo, espacio y cuerpo del Nayar

Adriana Guzmán*

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA. INAH

RESUMEN: *A partir de la etnografía sobre la geografía de La Mesa del Nayar, algunas deidades de particular relevancia, el cuerpo y el ciclo ritual anual, se hace una lectura de la comprensión del cuerpo cora y la manera en la que, por medio de la experiencia ritual, funge como punto nodal para la construcción del tiempo, el espacio y la persona, así como la interrelación entre todo ello. Con base en la “puesta en abismo” constante de los coras, se plantea la ubicación del cuerpo del cráneo del dios Nayar, mismo que, junto con otra importante deidad, habitan el centro de la comunidad. El dibujo de ambos cuerpos aparece, entonces, como una reproducción del quincunce que organiza el mundo diurno de los coras.*

PALABRAS CLAVE: *coras, Nayar, tiempo, cuerpo, espacio..*

Time, space and body of the Nayar

ABSTRACT: *From the ethnography on the geography of La Mesa del Nayar, Nayarit, some deities of particular relevance and the annual ritual cycle, a reading is made of the understanding of the cora body and the way in which, through experience ritual, serves as a nodal point for the construction of time, space and person, as well as the interrelation between all of it. Likewise, and based on the constant “putting into the abyss” of the coras, the location of the body of the skull of the god Nayar is proposed, the same one that, together with another important deity, inhabits the center of the community. The drawing of both bodies appears, then, as a reproduction of the quincunx that organizes the diurnal world of the coras.*

KEYWORDS: *coras, Nayar, time, body, space*

* ariatnamun@hotmail.com

Fecha de recepción: 19 de julio de 2021 • Fecha de aprobación: 9 de abril de 2022

INTRODUCCIÓN

*Así como es verdad que todo puede simbolizar al cuerpo,
asimismo es verdad (y en mayor medida por la misma razón)
que el cuerpo puede simbolizar todo lo demás*
Mary Douglas. *Pureza y peligro*. 1973.

En numerosas culturas amerindias se ha señalado que el cuerpo es parte del universo y de una totalidad continua en la que no hay divisiones entre el mundo y el hombre o entre el cuerpo humano, el grupo social y la naturaleza. En estos casos —y en muchos otros de culturas de tradición no occidental— la comprensión que se tiene del cosmos determina las concepciones del cuerpo y de la persona en cada cultura, a la vez que el conocimiento que se tiene del cuerpo sirve como parámetro de los saberes acerca del universo. La cosmología es un sistema de sistemas¹ articulados con un alto grado de coherencia, por lo que una comprensión del mundo compleja como la cora, muestra un conocimiento complejo del cuerpo.

Siguiendo los planteamientos sobre el cuerpo de culturas amerindias, se observa que éste es el parámetro desde el cual mide el entorno y su forma determina la organización del espacio; por ejemplo, la verticalidad de la postura erguida es el *axis* a partir del cual se despliegan los puntos cardinales; la realidad se estructura con base en esta imagen de la que surgen significaciones y modelos que se proyectan al resto del mundo,² que se encuentra de diversas maneras entre los coras,³ para quienes las deidades son

¹ “Los sistemas de sistemas son sistemas concurrentes cuyos componentes son sistemas complejos en sí mismos” [Kotov 1997: 1]. Diversas son las aplicaciones de este principio en antropología, una de las más conocidas es la de sistema de transformaciones desarrollada por Lévi-Strauss a lo largo de su obra.

² Como lo muestran, entre otros, Galinier [2018], Leenhardt [1997], Fagetti [1998], Gutiérrez y Pitarch [2010] y Pitarch [2013], cuyas especificidades no hay espacio para señalar.

³ Salvo lo que se encuentra expresamente citado, todos los datos etnográficos proceden del propio trabajo de campo, a partir del cual y con apoyo de la investigación de

antropomorfas y el mundo ha sido creado de materia corporal deificada: “El maíz está hecho del cuerpo del dios” y *Ta-náana* “enredó sus largos cabellos en las flechas cruzadas de la estrella de la mañana y después pidió a los dioses que bailaran Mitote sobre ellos, de manera que los fueron aplanando; así se creó el mundo” [Guzmán 2002: 90]. Para los coras y los huicholes,⁴ “el cuerpo está hecho de la misma materia que la naturaleza [...] La piel fue creada a partir del trabajo de una araña de tierra, que tejió dando vueltas y vueltas hasta que consiguió una telaraña lo suficientemente gruesa y grande para ser usada como piel” [Fresán 2012: 93].

La experiencia que vive el cuerpo, en la que ya Preuss [1912: s/p]⁵ ha destacado la importancia de los sentidos, se refleja en la manera de entender el cosmos; así, el nacer y morir es la forma en la que se explica el recorrido de los astros y de todo lo que tiene o está en movimiento, es decir, que tiene vida. Aquello de lo que se compone la materialidad del hombre es lo mismo que le da consistencia a la naturaleza, a las deidades, al cosmos; el vínculo con lo natural no es una metáfora, es una identidad de sustancia, además de que tienen una mutua dependencia pues el hombre se alimenta de la naturaleza, así como la tierra lo hace del cuerpo muerto. El trabajo ritual se realiza con el cuerpo: danzar, ayunar, peregrinar, soñar. El consumo ritual de alimentos enlaza a las distintas regiones del mundo al comer lo que proviene del cielo, la tierra y las aguas y como en todo lugar, aquí-allá, arriba-abajo, atrás-adelante, izquierda-derecha, se entienden a partir de la experiencia de estar en un lugar determinado y gracias a la estructura anatomofisiológica.

importantes especialistas de la zona se hacen los análisis que se sintetizan en los diversos esquemas, todos son responsabilidad propia.

⁴ Konrad Theodor Preuss (1869-1938), uno de los más sobresalientes investigadores de la zona que realizó trabajo de campo en el Gran Nayar entre 1905 y 1907, avanzó sustantivamente en el análisis de coras, huicholes y mexicanos, gracias a que trabajó con la lógica de un estudio relacional, lo que le dio la posibilidad de asumir ciertos elementos, de los cuales no obtiene gran información en un grupo étnico, a partir de la observación del lugar que tienen en otras etnias: “las condiciones que existen en una tribu nos servirán para comprender a la otra tribu, y todas juntas nos proporcionarán una luz” [Preuss 1998: 227]. Los datos propios obtenidos en campo se complementan con los de estudiosos de los grupos con los que están emparentados los coras.

⁵ Cuando el presente artículo se encontraba en proceso de edición se publicó el libro de Konrad Theodor Preuss, *La expedición al Nayarit. Registro de textos y observaciones entre los indígenas de México. La religión de los coras a través de sus textos de 1912*, sin embargo esta cita está tomada de una versión previa de la traducción del mismo libro elaborada por Ingrid Geist y Verónica Vázquez que no cuenta con paginación.

EL CUERPO DE LOS CORAS

Para los seres terrenales el cuerpo humano no es algo dado, sino que debe construirse constantemente y en vinculación directa con la persona, que es la que le da su distintivo humano, como se observa por ejemplo, en el hecho de que al cuerpo como carne se le dice *weira* y en este sentido es igual a la carne de los animales, mientras a la persona, siempre y cuando sea conocida, se le dice *tévi*, a la gente desconocida se le dice *jáate*. La construcción del cuerpo y de la persona se lleva a cabo primordialmente en distintas acciones rituales que se realizan durante la vida de los individuos y siempre en relación con los procesos comunitarios.

Desde que el individuo está en gestación, puede saberse si será varón o mujer porque, en el caso del varón rápidamente, cerca del segundo mes, se forma en el vientre materno y el resto del embarazo “sólo crece como una persona chiquita”; mientras que para las mujeres “son como una bolita y lo demás es sangre, tardan mucho en crecer”; en ambos casos, lo primero en formarse es el corazón. Tras el nacimiento, en los Mitotes⁶ y siempre en correspondencia con el ciclo de vida del maíz, se llevan a cabo los rituales de “sacar al niño”, “la velación del sueño”, “darles la comida” y “tomar el vino”. En la ceremonia de “sacar al niño”,⁷ literalmente se saca al niño a la sociedad, de manera similar a cómo fue sacado del vientre materno, regalándole flechas votivas con cinco rayas si es varón y cuatro si es mujer; además, al niño se le dará un arco con flechas, a la niña se le otorgará un malacate o un huso de madera decorado con estambre blanco y negro, ambos en alusión al género y actividades propias de su condición. Siguiendo a Magriñá [2001: 67], en Santa Teresa:

En los Mitotes de los Elotes y del Maíz tostado estos niños y niñas recibirán un elote y una mazorca para que inicien su participación como miembros del grupo parental. Cada año recibirán un elote y una mazorca más hasta que las niñas completan cuatro y los niños, cinco [...] La ceremonia del vino [mezcal] (*nawá*) se realiza exclusivamente durante el Mitote de la Chicharra. Los niños y las niñas que beben el mezcal, destilado localmente, se relacionan directamente con los antepasados masculinos que están representados en él. El largo tallo de la flor del agave constituye, a su vez, una manifestación del *axis mundi*, que

⁶ Importantes rituales coras, ver *infra*.

⁷ En La Mesa del Nayar se realiza en el Mitote de los Niños (nacimiento y curación del sueño); Magriñá [2001] señala que en Santa Teresa se lleva a cabo el Mitote de la Chicharra.

conecta el arriba florido, lugar de los antepasados, con el abajo, lugar del agua que rodea al mundo.

En las ceremonias quinquenales, se enfatiza particularmente la vinculación de los niños y de los adolescentes con sus grupos familiares. Estas ceremonias centran la atención en quienes han crecido durante este periodo, de tal manera que ellos experimentan gradualmente —de acuerdo a la edad y el sexo— su ingreso en el grupo parental que les corresponde. Se realiza, así, la introducción de una persona en la estructura cósmica en tanto miembro de un grupo parental y, al mismo tiempo, se ubica al individuo dentro de la microjerarquía de dicho grupo” [Magriñá 2001: 64].

A lo largo de la vida de la persona, la Semana Santa funge como rito de paso para los varones —en donde los Judíos⁸ se borran lo humano—, las Pachitas⁹ para las mujeres y la serie de festividades relacionadas con el Cambio de Varas (Periodo de Velaciones, Cabildo, Entrega de Cargos, Arrullo al Rey *Nayar*),¹⁰ legitiman y consagran a los Ancianos. Además, los cargos de las distintas jerarquías cívico-religiosas de la comunidad (la del Gobernador, la de los rituales como los Mitotes¹¹ y Semana Santa o la de los danzantes y músicos) también tienen relación con los puntos cardinales y mantienen distintos tipos de vínculos entre sí, por lo que entrelazan la geografía de los coras y los subciclos católico y agrícola del ciclo ritual anual.¹²

⁸ Los Judíos son seres nocturnos fundamentales en la Judea o Semana Santa, cuya tarea es encontrar y sacrificar a Jesucristo el sol; también se denominan borrados o tiznados, debido a que se embadurnan con olote quemado, actividad que llevan a cabo en el Pozo de los Judíos.

⁹ Versión cora del Carnaval.

¹⁰ De acuerdo con la propia etnografía, en La Mesa del Nayar el Periodo de Velaciones se realiza entre octubre y noviembre, tiempo durante el cual se decide quiénes serán las futuras autoridades tradicionales, que se formalizará en el Cabildo, realizado el 2 de noviembre, y se llevará a cabo la Entrega de Cargos, el 31 de diciembre, y el Cambio de Varas o cambio de las autoridades tradicionales es el 1 de enero. El Arrullo al Rey *Nayar*, el último paso de legitimación de las autoridades, se realiza el 6 de enero.

¹¹ Festividades que constituyen el subciclo ritual agrícola, cuya etnografía y análisis antropológico se encuentra en Guzmán [2002].

¹² El ciclo ritual anual de los coras se encuentra dividido en dos subciclos. Por un lado, el católico, relacionado con la temporada de secas y lo masculino. Por otro lado, el subciclo de los Mitotes, festividades que se relacionan con los ciclos de cultivo del maíz, los ciclos de la comunidad y los ciclos de vida de los individuos, al igual que con la temporada de lluvias y con lo femenino. Una característica significativa es que las festividades del primer subciclo se realizan al interior de la comunidad, directamente relacionadas con la iglesia que se encuentra casi al centro de la misma, mientras que los Mitotes se llevan a cabo fuera del poblado, en relación con los espacios destinados

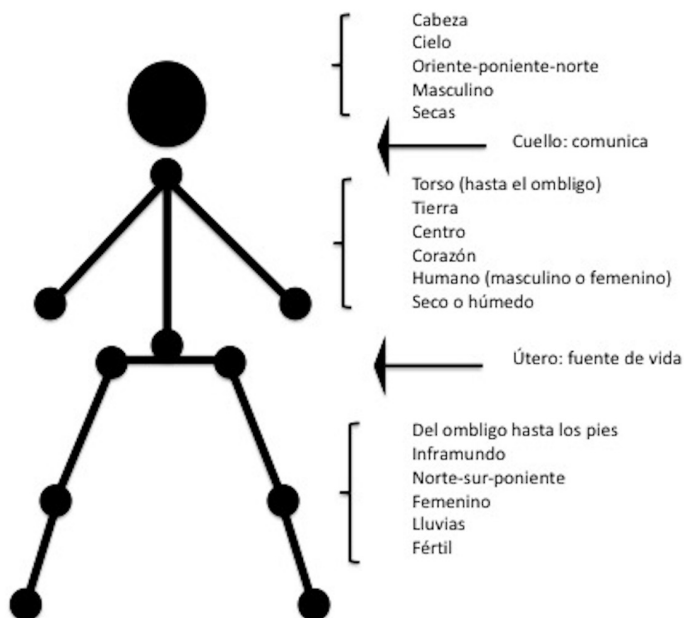
En todos estos rituales se imprime en el cuerpo lo necesario para dar cuenta del crecimiento social, siempre con relación al espacio que habitan. Además, el cuerpo ligado a la persona también se entiende por la forma en la que se comprende la salud y la enfermedad que está relacionada con algún acto o conducta que no se ha realizado o se ha hecho mal, es decir, la enfermedad está directamente relacionada con el modo de actuar del individuo.

Los humanos “tenemos el cuerpo del mundo” [Fresán 2012: 73]. El cuerpo de pie, como *axis*, mantiene las mismas relaciones que los *axis mundi* del universo cora donde existen tres ámbitos con sus distintas cualidades y cinco puntos importantes: la cabeza, que es superior-celeste-solar-cálida-masculina, la morada de los grandes dioses; incluye al cuello que comunica lo de arriba con el centro, es decir, a los dioses con los humanos, “en la parte posterior del cuello del cuerpo humano, cerca de las orejas, se encuentran ubicadas dos [...] flechas, cuya función es la de posibilitar que el individuo escuche a las deidades de todos los rumbos del universo, así como también poder hablar con ellas” [Fresán 2012: 65].

La parte media del cuerpo corresponde con el torso, hasta el ombligo, donde se encuentran el corazón con el que también se piensa y donde se reciben las emociones y el estómago, que es central-terrenal-humano, “el estómago del mundo donde vivimos hoy” [Fresán 2012: 73].

Del ombligo hacia abajo, es inferior-inframundo-nocturno-frío-femenino, el origen de la vida tanto corporalmente, pues ahí se encuentra el vientre donde se gesta la vida de los seres humanos, como en el resto de la cosmogonía. La Jícara de la Comunidad que, según Kindl [2003: 13] es un “recipiente que tiene un ombligo”, también puede ser pensada como vientre, incluso el Patio del Mitote, donde se crea el mundo, al ser circular, puede pensarse como el gran vientre desde el que surgirá, una vez más, la vida.

al cultivo; la división en subciclos del ciclo ritual anual, las festividades y las implicaciones de cada uno, así como los sistemas de cargos, se encuentran planteadas en Guzmán [2002].



Esquema 1. Cuerpo cora.
Elaboración: Adriana Guzmán.

Este esquema tiene correspondencia con el Mitote donde, como dice Magriñá [2001: 64]:

Durante los cinco primeros días, que corresponden al ayuno y la meditación, el anciano debe ir ascendiendo sucesivamente desde el primer escalón —el suelo—, hacia el segundo —el *tapeistle*-altar—, luego hacia el tercero —las nubes-antepasados difuntos—, después hacia el cuarto —el cielo de Nuestro Hermano Mayor— y, finalmente, el cenit —el cielo de Nuestro Padre, el Sol.

Que también se destaca al momento de “bañar” a las personas con agua bendita, cuyo recorrido es cabeza, nuca-cuello, estómago, parte baja de la espalda y vientre, pies y manos.

Lo masculino, vinculado con el sol y el oriente, puesto que ahí nace el astro mayor, alude al crecimiento, la vida, la luz, por ende, a lo visible, así como a la permanencia, el orden. Lo femenino, relacionado con la temporalidad de lluvias, asociada con el agua, la oscuridad, el inframundo, bien puede pensarse como una matriz en la que se gesta la vida que habrá de surgir:

el nacimiento de la vida. Lo femenino, también vinculado con la luna que se presenta siempre de distinta manera, alude a la idea de ciclo, movimiento, regeneración, transformación, crecimiento y muerte, necesaria para que surja la vida: “la semilla debe morir para que nazca el fruto”.

El inframundo se relaciona con el norte, el sur y el poniente, mientras que el cielo lo hace con el oriente, el poniente y el norte; el cielo nunca se relaciona con el sur, ni el inframundo con el oriente. Lo completo es el cinco, pero se pueden nombrar los cuatro puntos cardinales porque el cuerpo es el centro. Así, la parte superior del cuerpo se encarga de conocer el mundo terrenal y el de las deidades, el centro organiza el tiempo y el espacio circundante y la parte inferior genera la vida.

Al esquematizar los planteamientos anteriores se llega a la siguiente representación de relaciones donde es fundamental tomar en cuenta que:

El cuerpo de cada individuo encuentra su legitimidad social como resultado de la interacción entre él y el medio, permitiendo el paso, a la vez, entre el conocimiento y la experiencia. La lengua es “la palabra de los ancestros”, la realización de “el costumbre” (*yeiyari* o “camino mismo”) y la “composición corporal” (el *iyari* o “corazón”). Este ensamble de representaciones y acciones es aprehendido de tal manera que todo individuo se afirma como un conjunto de potencialidades, unidas a la vez en su identidad corporal y las reglas definidas por la sociedad. Para mantener el equilibrio en este complejo de fuerzas del que forma parte, cada individuo concibe el pensamiento de su cultura como “uniones” entre los cuerpos vivientes, y a su cuerpo (y el de los demás) como uniones del pensamiento [González Sobrino 2008: 68-69]:



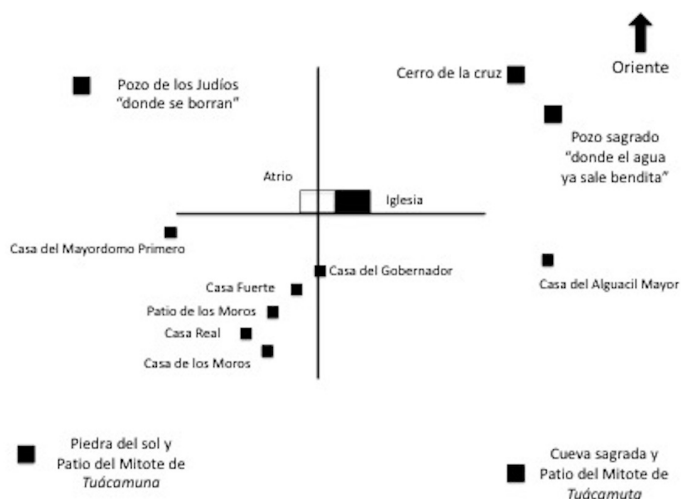
Esquema 2. Cuerpo cora y sus relaciones.

Elaboración: Adriana Guzmán.

Así, la estructura anatomofisiológica es el *axis* que sirve como parámetro para la construcción del mundo, cosmogonía que, a su vez construye al cuerpo de los individuos, lo cual debe hacerse de manera permanente pues ni el cuerpo ni la persona ni el mundo son algo dado, sino que es menester hacer el trabajo ritual para controlar la entropía, para que las fuerzas naturales sigan manifestándose en beneficio de los coras y para la permanente construcción de los individuos y la comunidad, que involucra, por supuesto, el parentesco, la organización política-comunitaria y todo el orden social: las personas y el mundo se crean relacionadas, lo que no es de sorprender pues todo en la cosmogonía cora es como una “puesta en abismo” de la forma en la que comprenden el universo, así el cuerpo, el ciclo ritual, la geografía sagrada, el patio del mitote, la Jícara sagrada, reproducen *ad infinitum* el mismo principio, siempre con un centro que funge como punto nodal.

EXPERIENCIA DEL CUERPO: CREACIÓN DEL MUNDO

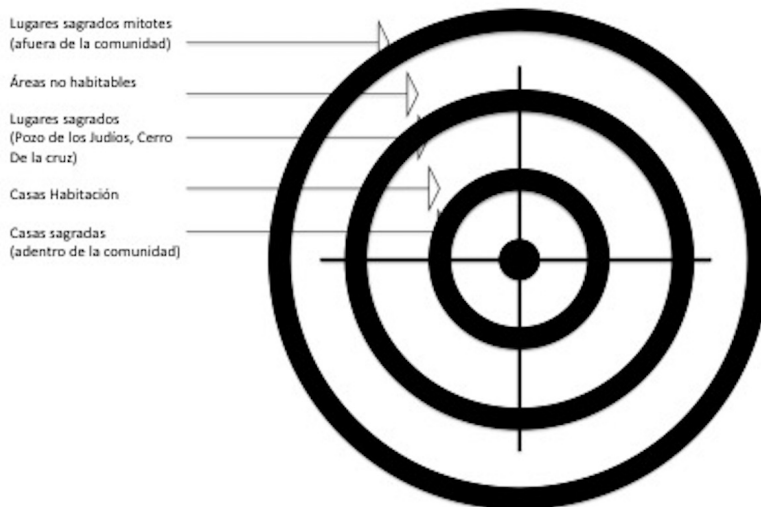
El principio de ordenamiento dado por la estructura anatomofisiológica y sus cualidades también crea y ordena el mundo por medio de los rituales, que incluyen tiempo, espacio, procesos, como se observa en la forma global en la que está geográficamente estructurada la comunidad: La Mesa del Nayar se encuentra en una meseta en las partes altas de la serranía. De acuerdo con la propia etnografía, las “casas sagradas” de la comunidad se encuentran distribuidas en una circunferencia recorrida por las procesiones que se llevan a cabo durante Semana Santa. En esta circunferencia se encuentran: al sur la iglesia, al norte la casa del Mayordomo Primero, al poniente el Patio de los Moros, la Casa de los Moros, la Casa Real, la Casa Fuerte, la Casa del Alguacil Mayor y la Casa del Gobernador. En torno a esta circunferencia se encuentran las casas habitación que se alejan del centro sin ningún patrón de distribución. En torno a las casas existen otros sitios sumamente importantes para la vida ritual que, de hecho, forman otra circunferencia que rodea a la comunidad: al sureste se encuentra el Pozo Sagrado “de donde el agua ya sale bendita” y el Cerro de la Cruz, al noreste el Pozo de los Judíos “donde se borran” y un poco más alejados al noreste y suroeste la Piedra del Sol y el Patio del Mitote de *Tuácamuna* la Cueva Sagrada —relevante también para otros grupos de la región como los huicholes— y el Patio del Mitote de *Tuácamuta*.



Esquema 3. La Mesa del Nayar.

Elaboración: Adriana Guzmán.

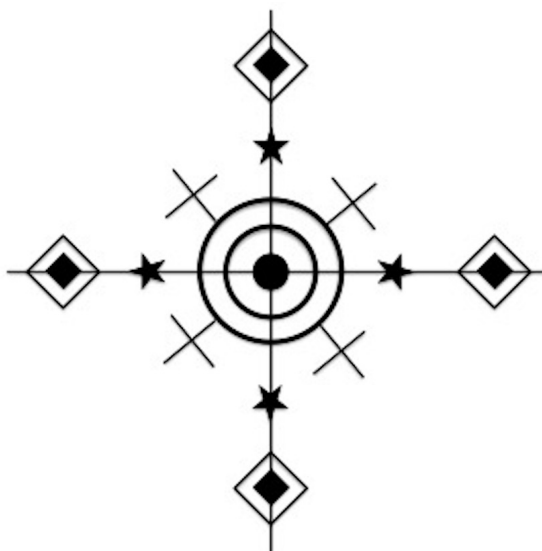
Dicha distribución permite postular que hay un círculo en el cual se ubican las “casas sagradas”, otro círculo que encierra al anterior “donde vive la gente” y una circunferencia más, que contiene a las dos primeras, donde se encuentran los “lugares sagrados”.¹³ Existe, entonces, una distinción entre centro y periferia que también distingue el interior, una parte intermedia y el exterior. Esquemáticamente, la Mesa del Nayar tiene las siguientes cinco circunferencias que diferencian tres ámbitos: lugares sagrados, “católicos” y “del Mitote”; casas-habitación y áreas “no habitables”, en las que no se construyen casas.



Esquema 4. Circunferencias en La Mesa del Nayar.
Elaboración: Adriana Guzmán.

¹³ Aquí se puede hacer una analogía más interesante aún tomando como referencia la distribución de los patios del Mitote y un elemento sagrado fundamental para los coras que es la Jícara de la Comunidad. Ambos se consideran representaciones del mundo. La estructura de ambos es la siguiente: el centro se consagra al Sol, la siguiente circunferencia a los Principales, la siguiente a la gente común y la última a los lugares sagrados del universo cora. La comunidad presenta la misma estructura pues justo en el centro no hay aparentemente nada “visible” —si bien, como se ve, se encuentra el cuerpo de *Chuitate’mu*—, la siguiente circunferencia está creada por las casas sagradas mismas —como en el Mitote por los asientos de los principales—, la siguiente circunferencia es donde se encuentran las casas habitación, como en el Mitote el espacio de la danza —en ambos lugares es el espacio de los seres humanos— y por último la circunferencia de los lugares sagrados, que en el Mitote y en la Jícara aluden al macrocosmos y en la comunidad al microcosmos. La relación y simbolismo de los Mitotes y de la Jícara de la Comunidad se encuentra planteada ampliamente en Guzmán [2002].

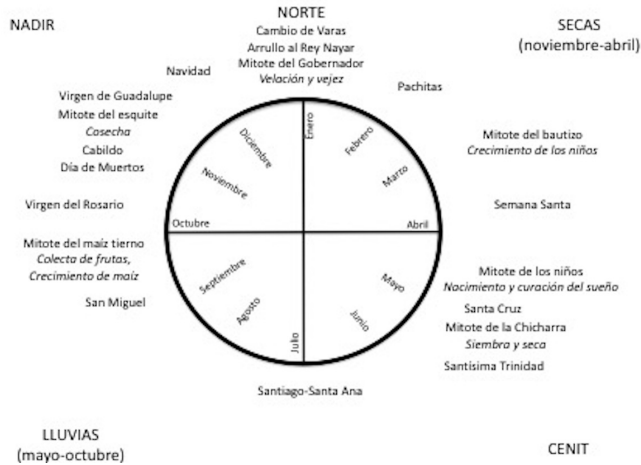
Este principio se repite en el ordenamiento de todo el territorio cora y en la comprensión del mundo en su totalidad, mismo que es una “Jícara rodeada de agua” en cuyos confines están las moradas de los dioses que, a su vez, tienen el mismo ordenamiento, tal y como se observa en la Jícara sagrada de la comunidad:



Esquema 5. Dibujo del interior de la Jícara de la comunidad de La Mesa del Nayar.

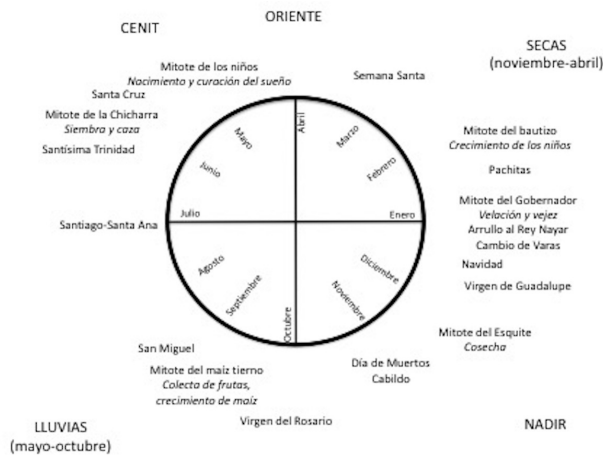
Elaboración: Adriana Guzmán.

Con el esquema y lo arriba citado se aprecia la totalidad del ordenamiento del espacio y del tiempo marcados ritualmente, mismo que visto de frente y a la manera occidental, se observa de la siguiente manera (lectura de izquierda a derecha):



Esquema 6. Orden del mundo a la manera occidental, lectura de izquierda a derecha. Elaboración: Adriana Guzmán.

Pero para los coras, el ordenamiento del mundo debe partir de la experiencia, es decir cómo se ve durante el día —la noche tiene otra forma de ser—, con el oriente hacia arriba ya que alude a la salida del sol y leído de derecha a izquierda pues “el tiempo gira en sentido contrario a las manecillas del reloj, porque así es como caminó el tiempo de las deidades; es como caminan las almas y como caminamos en la actualidad” [Fresán 2012: 65].



Esquema 7. Orden del mundo a la manera cora, lectura de derecha a izquierda. Elaboración: Adriana Guzmán.

Dicho lo anterior, todo lo que tiene que ver con el tiempo y el espacio se estructura bajo la misma comprensión: el ciclo de los astros, que nacen y mueren cada día o cada estación y todos los seres vivos; temporalidades que quedan marcadas ritualmente, lo mismo que los individuos, cuyos ciclos biológicos se enmarcan dentro de los procesos comunitarios.

EL CUERPO DE LOS DIOSES

Francisco Samaniega [2019], a quien se cita *in extenso*, ha señalado que en La Mesa del Nayar, bajo la tierra habita *Chuitate'mu*, el Señor Anticristo:

Con epicentro en una pileta del arroyo que corre por el centro de la meseta y de la comunidad, justo frente a su viejo templo de la Santísima Trinidad (con 5m² de pila, 3.20 m de diámetro), presididos por un *tecuat* con una jícara pétrea para depositarle pinole, está el lugar también llamado “El lugar del Señor Antecristo”, por tratarse de un Padre anterior a Cristo, sitio bajo tierra.



Foto 1. Iglesia y misión de La Mesa del Nayar, viejo templo de la Santísima Trinidad.

Foto: Adriana Guzmán.

Se afirma que el torso de su enorme cuerpo se ubica abajo del atrio y de la explanada frontal a la misión franciscana, hasta el espacio de la Casa Fuerte; que sus pies se extienden hacia el oriente y su cabeza hacia el poniente, en el sitio sagrado llamado *Tajtuán* —donde se le ofrenda pinole, en la suerte de cruz atrial frente a la Casa Fuerte y aún más allá, hasta el llamado *Muuchita'ana*, roca

en medio de una poza de agua, donde se ofrenda algodón con monedas a los difuntos.



Foto 2. Casa Fuerte de La Mesa del Nayar.
Foto: Adriana Guzmán.



Foto 3. En *Muuchita'ana*.
Foto: Adriana Guzmán.

El sitio sagrado de sus pies es el llamado *Me'huahuashe*, un monolito cuadrangular —labrado *ex profeso*— con una cruz petrograbada, misma que constituye el punto de partida de las dos líneas de *xumuabiikari*, con las que da inicio el ceremonial de La Judea, marcando, en general, una serie de tres círculos que en principio recorren todos los extremos corpóreos del *Chuitate'mu* y luego se contraen hasta un círculo interno —en el interior urbano del pueblo— y culminan con un círculo mínimo en el espacio plano inmediato a este sitio sagrado (el atrio y explanada misionales).

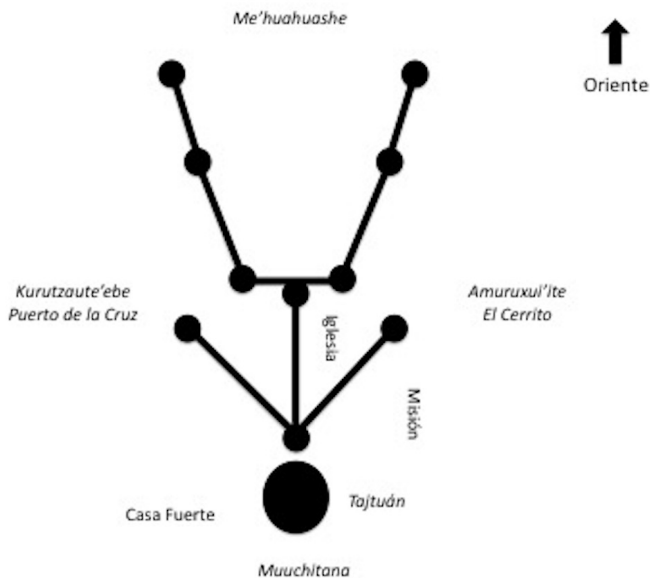
Por su parte, sus brazos se extienden hacia el norte y sur, justo hasta los cerritos que resguardan, en el sur, al sitio sagrado *Amuruxui'ite* o “El Cerrito”, donde se ofrenda contra la enfermedad de los alacranes y al norte, *Kurutzaute'ebe* o “Puerto de la Cruz”, donde se ofrenda a los zopilotes, también contra las enfermedades que causan la muerte.



Foto 4. En *Amuruxui'ite*.

Foto: Adriana Guzmán.

Un aspecto importante es que situado el *Chuitate'mu* justo en el *ta muarira'* (abajo del suelo pero no en el inframundo) entre el *ta muatzi'ira* (el cielo) y el *ta rüri'kamej* (el inframundo), esta posición excepcional le hace estar omnipresente en toda La Mesa del Nayar y en toda la tierra; todo lo ve y en todo se manifiesta (los árboles, las piedras), de manera que la ofrenda en cualquier jícara pétrea es directamente recibida por él.

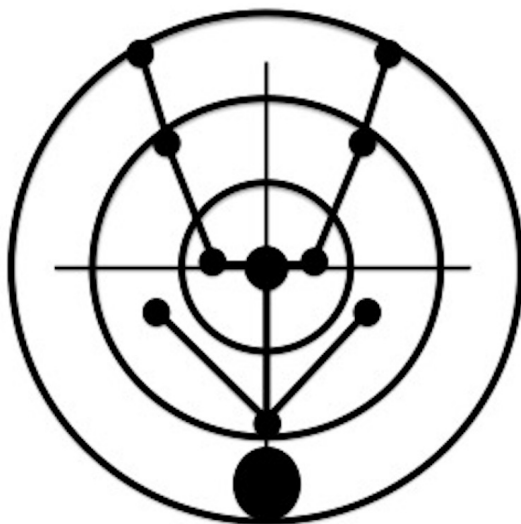


Esquema 8. *Chuitate'mu*, El Señor Antecristo en La Mesa del Nayar.

Elaboración: Adriana Guzmán.

Así, si bien su “cuerpo humano”, se manifiesta íntimamente en el espacio territorial de La Mesa del Nayar, la realidad es que su cuerpo se expande por toda la tierra hacia el confín de los cuatro rumbos.

Ahora bien, llama la atención que en otras comunidades coras, como Jesús María o Santa Teresa, se lleven a cabo Mitotes parentales, mientras que en La Mesa del Nayar son invariablemente comunitarios y que a lo largo del ciclo ritual se revele el parentesco de las deidades y que la Semana Santa tenga un marcado sesgo militar. Lo anterior y como es sabido, permite establecer que, a diferencia de otros lugares, La Mesa funge como centro político-religioso de los coras y, por ello, está en sus manos la permanente construcción de, si se puede decir en estos términos, la “coreidad” misma. El gran punto central de los coras es, pues, La Mesa del Nayar, abajo de la cual vive *Chuitate'mu*, deidad atemporal y omnipresente.



Esquema 9. *Chuitate'mu* y el ordenamiento de La Mesa del Nayar.
Elaboración: Adriana Guzmán.

A partir de lo escrito arriba y dada la relevante importancia del *Nayar*,¹⁴ aquí se plantea como hipótesis que no ya debajo sino **sobre** La Mesa del Nayar, se encuentra el cuerpo de esta deidad, debido a que es un ser terrenal considerado el padre de todos los coras y su principal ancestro, vinculado con el sol y directamente involucrado en las actividades de la organización cívico religiosa de la comunidad, es decir de aquello que compete a la vida terrenal, por lo que permanece en este plano y, como todo cuerpo que habita en la tierra, debe ser construido permanentemente.

Cabe mencionar que *Nayar* es hermano tanto de Jesucristo, como de *Haatzíkan* y *Sáutari*, las estrellas matutina y vespertina, todos ellos dadores de vida y de lo necesario para ser coras y que, como ellos, “anda en la tierra”; pues las estrellas nacen y mueren en la tierra cada día; igualmente Jesucristo nace en diciembre, es buscado en la tierra durante enero y febrero —mientras se realizan las Pachitas—, finalmente muerto y resucitado en Semana Santa —marzo-abril.

¹⁴ Las fuentes [Calvo 1990; Meyer, 1989] declaran que en los tiempos previos a la Conquista, *Nayar* —a veces también mencionado como Rey *Nayar* “el antepasado de todos los coras”— vivía en una cueva donde fue robado por los españoles, llevado a la capital novohispana, sometido a juicio inquisitorial, quemado en público y sus cenizas arrojadas al desagüe de la ciudad; pero los coras dicen que rescataron el cráneo que ahora vive en la iglesia de La Mesa del *Nayar*.

Por su parte, *Nayar* nace en enero, cuando se celebra el Arrullo al Rey *Nayar* —inmediatamente después de lo cual se lleva a cabo el Cambio de Varas— y aquí se postula que es perseguido y descuartizado en la fiesta del Santo Santiago, el 25 de julio, cuando en numerosas ocasiones, como señala Preuss [1998: 136]:

Dos jinetes arrancan simultáneamente; uno sujeta en la mano derecha las patas de un gallo adornado con flores de papel y cintas; el otro, cabalgando a una gran velocidad, trata de arrancar un pedazo del ave, y de esta forma el gallo es descuartizado [...] La importancia de esta fiesta radica obviamente no tanto en el santo sino en la época. Se trata del momento en que el Sol es descuartizado y se convierte en las estrellas, y es cuando se inician las luchas entre el Sol y las estrellas, que culminan con la victoria de las últimas.

Nayar, relacionado con el sol, es desmembrado, como dice Preuss [1998: 137] “descuartizaron al Sol, lo convirtieron en estrellas y se lo comieron, al igual que los coras comen el gallo descuartizado”.

Finalmente, aquí se postula también que *Nayar* fallece y resucita el Día de Muertos, en seguida se lleva a cabo el Cabildo. Como énfasis en el carácter corporal y axial del *Nayar*, el Día de Muertos ubican el cráneo sobre un altar morado —color usado en Semana Santa, que enfatiza su relación con Jesucristo— con tres escalones, en la puerta de la iglesia; al colocarlo “de pie” funge como *axis* para comunicar las tres grandes regiones: cielo, tierra e inframundo.



Foto 5. Altar del *Nayar* el Día de Muertos.

Foto: Adriana Guzmán.

En Santa Teresa se ha observado que durante la Fiesta de los Difuntos, cinco días antes de Día de Muertos, fabrican pequeños cuerpos en las casas y durante Día de Muertos, mientras el *Nayar* es “puesto en pie” en la iglesia de La Mesa, en Santa Teresa elaboran un cuerpo que colocan dentro de la iglesia. En el municipio de Jesús María,¹⁵ Preuss [1998: 136] señala que:

En la noche del 1 al 2 de noviembre. Cinco “muertos” vestidos como cadáveres pasan de casa en casa, pidiendo ofrendas e imitando el lamento de la lechuza. Las ofrendas se les entregan arrodillándose ante ellos [como se arrodillan ante el *Nayar* en La Mesa]. Los “muertos” las llevan a la iglesia y los vivos las comen,

¹⁵ Santa Teresa, La Mesa del Nayar y Jesús María, actualmente cabecera municipal, son de las principales comunidades de lo que se ha llamado cora alta, correspondiente a la sierra. También se encuentra la cora baja, ubicada en las faldas de la serranía.

no sin apartar algo para los muertos [...] Al parecer se trata de las estrellas que después del equinoccio de otoño vuelven al cielo, transformándose en luz estelar, y que visitan a la tierra con su luz [la resurrección del *Nayar*].

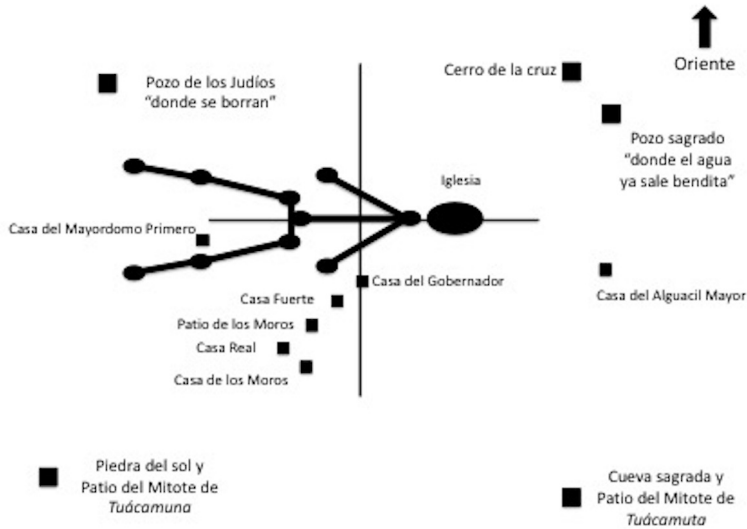
Ahora bien, la iglesia se encuentra casi al centro de La Mesa del Nayar; está construida sobre el eje norte-sur y tiene la entrada hacia el norte. En su interior vive el cráneo de *Nayar* que, salvo en Día de Muertos, permanece debajo de una gran mesa al interior de la exsacristía, misma que se encuentra del lado oriente en el interior de la iglesia, es decir, el lado masculino por antonomasia. El cráneo mira hacia el norte, que invita a pensar que estuviera acostado boca arriba, quedando a su izquierda el poniente, lado en el que se colocan las mujeres cada vez que se llevan a cabo actividades al interior de la iglesia, lo cual refuerza la relación femenino-izquierda-poniente. A la derecha se ubican los varones, que refuerza la relación masculino-derecha-oriente. Al sobreponer un esquema del cuerpo del *Nayar* se da a entender la manera en la que el Rey *Nayar* está acostado.



Foto 6 intervenida. Localización del *Nayar* en el interior de la iglesia de La Mesa del Nayar. Montaje: Adriana Guzmán.

Las actividades rituales más importantes que se desarrollan al interior de la iglesia de La Mesa se llevan a cabo no en el ábside, por donde está la cabeza, sino en la nave central, es decir donde, de ser correcta la presente hipótesis, se encuentra el torso, por ende, el corazón del *Nayar*, mismo que está relacionado con el pensamiento, que es fundamental porque para los coras, pensar, hablar y hacer son lo mismo [Preuss 1912: s/p y 1998: 327-332] y son sinónimo de estar vivos. Por ejemplo, en la parte más cercana al altar, puede decirse que en el área del corazón de *Nayar*, se coloca la urna en la que se entierra a Jesucristo durante Semana Santa. En la zona que corresponde del ombligo hacia abajo de *Nayar*, se encuentra el coro, exactamente arriba de la entrada de la iglesia, lugar donde se cantan los *minuetes* y, debajo del mismo es el espacio donde danzan las Urracas, las que caminan y traen las lluvias, en correspondencia directa con el inframundo, que es la parte inferior del cuerpo, la cual incluye la zona motora de la corporalidad, lugar del origen de la vida y del movimiento, es decir el nacimiento, el caminar, las lluvias y bailar; esto permite establecer que el centro de la vida, que se entiende como mantener la vida, se encuentra en el centro del cuerpo, es decir el torso y el vientre.

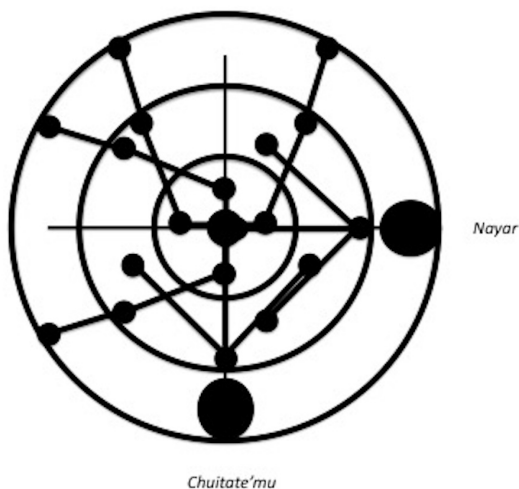
De seguirse la hipótesis presentada, se observa que la iglesia es el cuerpo del *Nayar*. Pero, como suelen hacer los coras en la “puesta en abismo”, esta comprensión del cuerpo y del mundo se reproduce en toda La Mesa del *Nayar*: la cabeza, el cráneo, es la iglesia. Los “lugares sagrados católicos” se encuentran a la altura del torso. A la derecha, en el extremo de la comunidad, el Pozo de los Judíos. A la izquierda, los espacios de los directamente involucrados en la organización cívica: la Casa del Gobernador, la Casa Fuerte, la Casa Real, la Casa del Alguacil Mayor —uno de los principales de la Judea o Semana Santa— y el Patio y la Casa de los Moros.

Esquema 10. *Nayar* en La Mesa del Nayar.

Elaboración: Adriana Guzmán.

En la parte inferior del cuerpo, el lugar de la fertilidad, a la derecha del cuerpo acostado boca arriba, se encuentra el Pozo de los Judíos. Considerablemente más alejado, podría decirse a la altura de los pies, está la Piedra del Sol y el Patio del Mitote de *Tuácamuna*, hacia la izquierda, la Cueva Sagrada y el Patio del Mitote de *Tuácamuta*.

En correspondencia con lo que aquí se ha señalado, se observa que son dos los cuerpos que viven en La Mesa del Nayar: *Chuitate'mu* atemporal y omnipresente en el eje oriente-poniente y *Nayar*, terrenal, en el eje nortesur, cuyo cuerpo debe construirse cada ciclo por medio de la acción ritual.



Esquema 11. *Chuitate'mu* y *Nayar* en La Mesa del Nayar.
Elaboración: Adriana Guzmán.

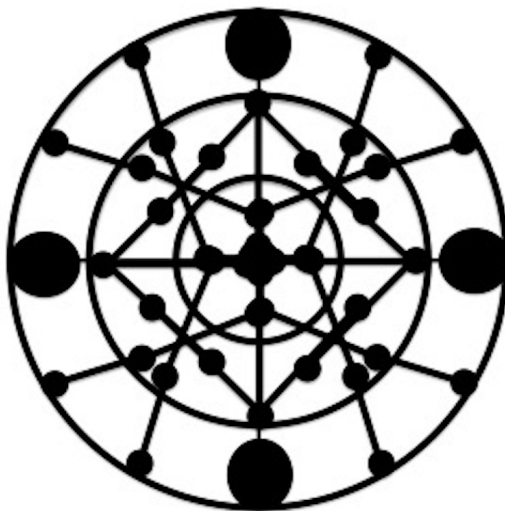
Si La Mesa del Nayar es el lugar de la fertilidad de “la coreidad” y la fertilidad está relacionada con *Ta-náàna*, diosa que se vincula con las hormigas que viven bajo la tierra pero no en el inframundo, además de que es una deidad pluvial que se le relaciona tanto con el cielo nocturno como con el maíz; entonces *Chuitate'mu* está directamente vinculado con *Ta-náàna*, por eso tiene la cabeza hacia el poniente. Se observa entonces que hay una entidad o cualidad femenina omnipresente en el subsuelo y sobre el suelo una entidad masculina —*Nayar*— que es necesario construir permanentemente: ¿la pareja primordial que habitó en La Mesa por primera vez? [Guzmán 2002: 101].

O quizá la pareja es la deidad lunar que, según Preuss [2012: s/p]: “Muestra una personalidad dual, pues en los cantos se le menciona como madre y padre”. La *Ta-náàna*, quizá por la influencia de la religión católica, también está relacionada con la paloma blanca y a ésta se le vincula con el Espíritu Santo, por lo que entonces podría ser *Nenaxi* relatado por Fray Antonio Arias Saavedra en 1656 [apud Calvo 1990]:

Dicen también que creó al *Nenaxi* que en su sentir es el Espíritu Santo dándole autoridad de criar las aves y los peces, dándole por asiento el poniente sobre las aguas del mar y que luego crió a la Madre de Dios y la puso en la tierra para

que en tiempos señalados exhalase vapores de ella y remitiese el oriente al sol, asiento de su hijo, para que en tiempo señalado desatara el hijo los vapores en agua; crio también un varón y una mujer. El varón se llamó *Narama* y la mujer *Uxuu*, a los cuales puso en un lugar de muchos frutos y minerales y que luego les echó de allí y empezó el *Narama* a sudar el cual sudor se convirtió en sal, dándole patrocinio de crear la sal, mezcal, chile y la *Uxuu* el patrocinio de todas las semillas y frutos de verano, disponiendo la tierra con los rocíos.

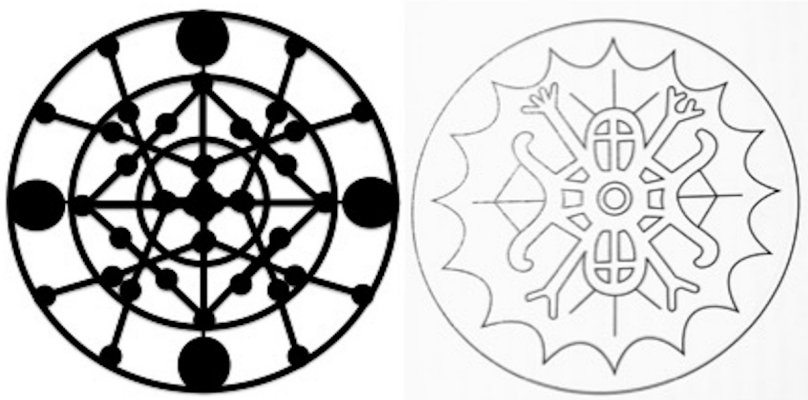
Habrá que recordar que durante Semana Santa y la celebración de la Virgen de Guadalupe, lo mismo que para los muertos, el mundo está al revés: el día es la noche, lo de arriba es abajo, lo derecho es izquierdo, la tristeza es alegría, etcétera; además, se sabe que los fenómenos y las imágenes se reproducen bajo esta misma inversión, por lo que se puede establecer la duplicación especular de los cuerpos de *Chuitate'mu* y *Nayar* ¿teniendo entonces también a *Uxuu* y *Narama*? ¿lo femenino y masculino de las deidades?



Esquema 12. Duplicación de *Chuitate'mu* y *Nayar* en La Mesa del Nayar.
Elaboración: Adriana Guzmán.

Al duplicarse bajo la lógica de “puesta en abismo” propia de los coras, se hace evidente la similitud con las jicaras sagradas, esos microcosmos que muestran las formas de realizar, aprender, presentar y multiplicar el universo, como en los patios de Mitote, en la geografía sagrada, en la distri-

bución de La Mesa, centro del universo cora, en la que se observa ahora que el cuerpo humano es *axis* primordial. Quizá en su conjunto sean la unidad, como dice Preuss [1912: s/p]: “La primera concepción de una deidad no es la del sol o de la luna, sino la idea de la suma total de los astros’ puesto que todos están involucrados en la creación del mundo”:



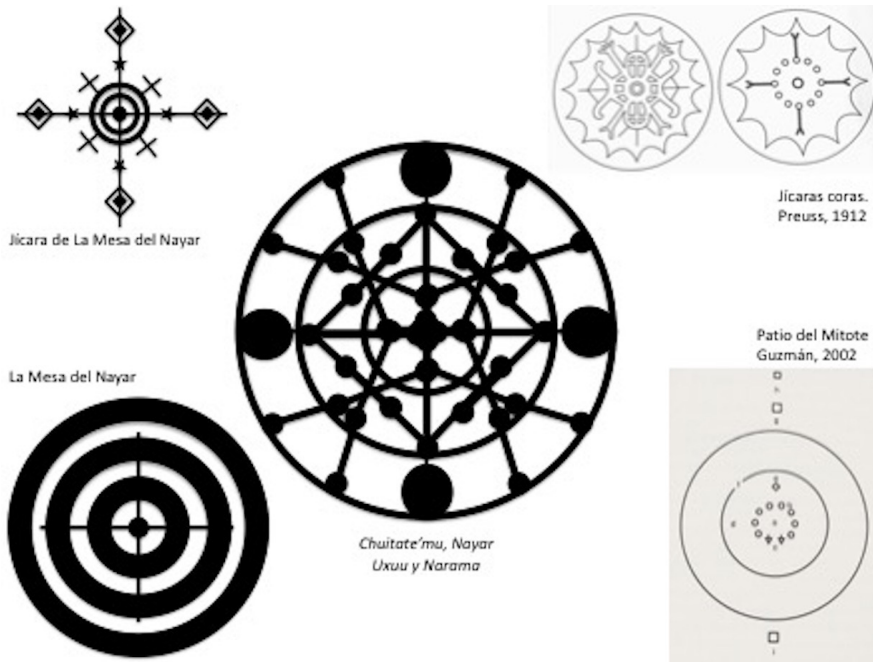
Jícara. Preuss, 1912

Esquema 13. Duplicación de *Chuitate’mu* y *Nayar* en La Mesa del Nayar y Jícara cora mostrada por Preuss, 1912.

Elaboración: Adriana Guzmán.

Chuitate’mu y *Nayar*, *Uxuu* y *Narama* o *Ta-nâàna* o *Nenauxi*, por medio del cuerpo, son la permanencia y el cambio que garantiza la existencia de “la coreidad” y el trabajo ritual necesario para estar vivos.

Finalmente se observa que la geografía y el tiempo, los objetos y espacios sagrados y los rituales son una “puesta en abismo” de la comprensión del mundo cora que tiene al cuerpo como eje primordial:



Esquema 14. Relación entre la Jícara de La Mesa del Nayar, jícaras mostradas por Preuss en 1912, esquema de La Mesa del Nayar, patio del Mitote de La Mesa del Nayar y la duplicación de los cuerpos de *Chuitate'mu* y *Nayar* en La Mesa del Nayar. Elaboración: Adriana Guzmán.

PALABRAS FINALES

A partir de los análisis aquí presentados y las hipótesis sugeridas es posible plantear que el sistema de comprensión del mundo diurno cora está basado en diversos principios que indudablemente tienen como referente central al cuerpo:

- Pares de opuestos complementarios basados en la más evidente diferencia orgánica y en las tres bilateralidades del cuerpo: hombre-mujer, frente-atrás, arriba-abajo, izquierda-derecha.
- El número cinco como principio cosmológico organizador del tiempo y el espacio derivado de la estructura anatomofisiológica: cuatro extremidades y un centro, y cinco dedos en cada extremidad o también cinco extremidades, según sea el caso.

- *Chuitate'mu*, como las deidades mayores, es eterno y omnipresente, diferente de los habitantes de la tierra, como *Nayar*, quienes están sujetos al paso del tiempo, ambos viven en el centro de la comunidad y es la experiencia la que posibilita conjugar ambos mundos.

Dado lo anterior es posible establecer que el mundo cora debe ser visto desde la perspectiva de la persona, pues es en el cuerpo donde se encarna la experiencia; es a partir de acciones elaboradas en él que se puede dar cuenta del paso del tiempo y del espacio que invariablemente conjuga al individuo con la sociedad y a lo terrenal con otros seres que habitan en otras dimensiones; de tal suerte que el cuerpo funge como el *axis* de la constitución del ser cora, por ende, el cuerpo mismo corresponde a los parámetros de construcción social, es decir, que el cuerpo y el universo son construidos de la misma manera y bajo los mismos principios en una “puesta en abismo” de la “coreidad”.

REFERENCIAS

Calvo, Thomas

1990 *Los albores de un nuevo mundo: siglos XVI y XVII*. CEMCA, U. de G. México.

Douglas, Mary

1973 *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI. Madrid.

Fagetti, Antonella

1998 *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*. BUAP, Plaza y Valdés. México.

Fresán, Mariana

2012 *El cuerpo humano entre los huicholes visto a la luz de la simbología mesoamericana*, tesis de maestría en Antropología. IIA-UNAM. México.

Galinier, Jaques

2018 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. UNAM, CEMCA, UIEH. México.

González Sobrino, Blanca Zoila

2008 *Una lectura del cuerpo humano como entidad biológica y simbólica en el Gran Nayar*. INAH, UNAM. México.

Gutiérrez Estévez, Manuel y Pedro Pitarch

2010 *Retóricas del cuerpo amerindio*, Manuel Gutiérrez Estévez y Pedro Pitarch (eds.). Iberoamericana, Vervuet. Madrid.

Guzmán, Adriana

2002 *Mitote y universo cora*. INAH. México.

Kindl, Olivia

2003 *La jícara huichola. Un microcosmos mesoamericano*. INAH. México.

Kotov, Vadim

1997 *Systems of Systems as Communicating Structures*. <<https://www.hpl.hp.com/techreports/97/HPL-97-124.pdf>>. Consultado el 26 de noviembre de 2020.

Leenhardt, Maurice

1997 *Dokamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*. Paidós. Barcelona.

Magriñá, Laura

2001 *La matriz cultural cora: mitología, organización social y ritual*, tesina de maestría en Ciencias Antropológicas. UAM-I. México.

Meyer, Jean

1989 *El Gran Nayar*. U de G., CEMCA. México.

Pitarch, Pedro

2013 *La cara oculta del pliegue*. CONACULTA. México.

Preuss, Konrad Theodor

1912 *La expedición al Nayarit. Registro de textos y observación entre los indios mexicanos. Primer tomo: La religión de los indios coras a través de sus textos junto con un diccionario cora-alemán*, Ingrid Geist y Verónica Vázquez de 1997 (trads.) [versión previa del libro, *La expedición al Nayarit. Registro de textos y observaciones entre los indígenas de México. La religión de los coras a través de sus textos*. Siglo XXI. México. 2020].

1998 (1906) *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*, Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comps.). INI, CEMCA. México.

Samaniega, Francisco

2019 (2016) *Sitio sagrado Chuitate'mu o "El Antecristo", La Mesa del Nayar*. Mecanografiado del autor.

La producción de obsidiana en El Tigre, Campeche: resultados del análisis macroscópico

Daniel Lozano-Briones*

PROGRAMA DE BECAS POSTDOCTORALES IIA-UNAM

RESUMEN: *En este artículo se presentan los resultados del análisis macroscópico de los artefactos de obsidiana recuperados de las Estructuras 1, 4, 5 y 'La Escuela' del sitio arqueológico El Tigre, Campeche. Se hace una descripción de las características mostradas por la distribución del material en cada una de ellas a partir de los dos ciclos de producción-consumo hallados: artefactos bifaciales y navajas, para destacar las similitudes y diferencias observadas en cada estructura y discutir las modalidades de producción, en su caso, o de consumo. Se explica cómo el uso de la obsidiana de varios yacimientos respondió a preferencias distintas según de la función de cada conjunto, incluso que las técnicas de preparación y tallado fueron particulares para cada uno.*

PALABRAS CLAVE: *Análisis macroscópico, producción, obsidiana, lítica tallada, maya.*

Obsidian production at El Tigre, Campeche: macroscopic analysis results

ABSTRACT: *This article presents the results of macroscopic analysis of obsidian artifacts from Structures 1, 4, 5, and 'La Escuela', in the El Tigre archaeological site, in Campeche, Mexico. Emphasis is made on the way artifacts were distributed in each structure and within each of the two production-use cycles found: bifaces and blades, highlighting similarities and differences in each structure, suggesting production and use modes, and showing how the use of obsidian from different sources and of specific chipping techniques responded to preferences linked to the function of each structure.*

KEYWORDS: *Macroscopic analysis, production, obsidian, chipped stone, Mayan*

* lozanobriones@gmail.com

INTRODUCCIÓN

Este artículo es resultado de una investigación en curso dentro del proyecto posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (IIA-UNAM). Se trata del análisis de la obsidiana arqueológica de El Tigre, Campeche, con el objetivo de responder a dos preguntas fundamentales. Primero: ¿Qué tipo de producción de obsidiana se realizó en El Tigre y en qué momento de la cadena operativa se iniciaba su trabajo en el sitio? Segundo: ¿De dónde venía la obsidiana usada y cuál fue su variedad?

La respuesta a la segunda pregunta depende en buena medida de tener un análisis completo, tanto macroscópico como microscópico,¹ ya que la procedencia se puede conocer al considerar lo que a continuación describo.

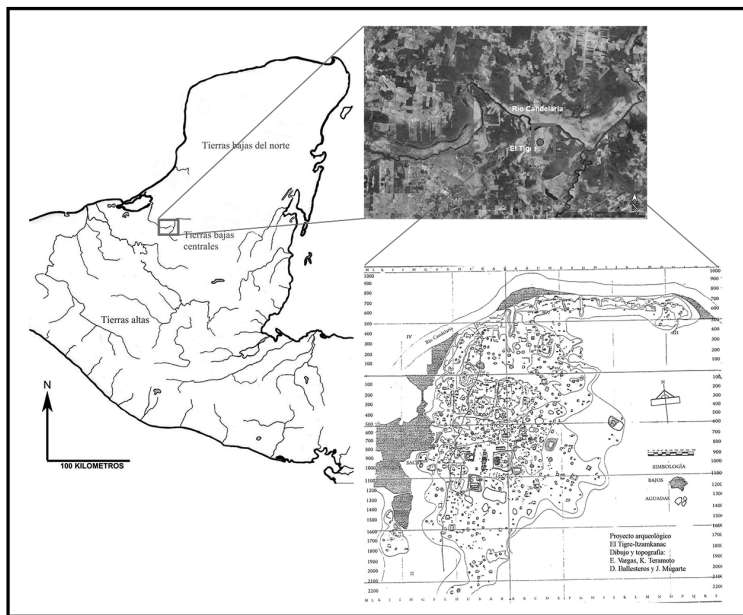
La obsidiana es un vidrio volcánico que se forma a partir de un magma félsico o silíceo con un mínimo de 70% de sílice y aluminio, en promedio, un 75% de SiO₂ [Pastrana *et al.* 2018: 94], cuando éste se enfría rápidamente se “congela”, el proceso de cristalización, de forma que el tipo, tamaño y distribución de los cristales son únicos para cada yacimiento, incluso para distintos eventos en un mismo yacimiento —en El Chayal hay al menos cuatro eventos, por ejemplo— [Braswell 2013; Braswell *et al.* 2000; Meissner 2017; Moholy-Nagy 2003; Silva 2018]. Hay desde obsidianas muy vítreas, con una cristalización mínima —un enfriamiento muy rápido— hasta obsidianas muy poco vítreas, en cuyo caso la cristalización fue mayor debido a un mayor tiempo de enfriamiento [Glascok 2002: 611; Pastrana 1987]. La suma de características microscópicas permite comparar las muestras con piezas control para ubicar la procedencia.

Responder a la primera pregunta, no obstante, puede hacerse al menos en forma parcial a partir del análisis macroscópico, ya que las distintas modalidades de producción y consumo de la obsidiana pueden ser observables a simple vista. En sitios como El Tigre, donde la cantidad de piezas no llega al millar, es posible analizar la totalidad de las piezas disponibles; en lugares donde es más abundante, puede hacerse algún tipo de muestreo estadístico, con resultados igualmente válidos.

¹ Aunque se puede apuntar que la obsidiana de algunos yacimientos mesoamericanos es bastante reconocible aún por sus características macroscópicas, sobre todo color y cristalización, es el caso de Sierra de las Navajas (México), de color verde muy vítreo y con una cristalización mínima, o la de El Chayal (Guatemala), con mucha cristalización, en la cual son observables los cristales hexagonales de micas.

EL TIGRE, CAMPECHE

El Tigre es un sitio arqueológico ubicado en las Tierras Bajas Mayas, en el actual estado mexicano de Campeche (mapa 1); se encuentra dentro de la provincia prehispánica de Acalan [Vargas 2001, 2013, 2015, 2018] y es considerado por quienes han trabajado el sitio como Itzamkanac, capital prehispánica de dicha provincia o región, como lo propusieron Piña Chan y Pavón Abreu [1959] desde finales de la década de 1950 [Scholes *et al.* 1968, 1997; Vargas 2001, 2010, 2013, 2015, 2018; Vargas y Delgado 2003; Vargas y Teramoto 1996]. En las últimas décadas las investigaciones de Ernesto Vargas han arrojado mucha información sobre desarrollo, arquitectura y materiales arqueológicos [Dávila-Alcocer *et al.* 2018; Meza 2008; Vargas 2010, 2015; Vargas y Hernández 2010].



Mapa 1. Ubicación de El Tigre y el Río Candelaria. Plano inferior tomado de Vargas Pacheco [2013: 92] (figura 6).

El sitio se ubica en la orilla izquierda del Río Candelaria —que desemboca en la Laguna de Términos, en el Golfo de México— extendiéndose

unos 3 km hacia el sur del cauce. Tuvo una ocupación continua desde el Preclásico Tardío hasta el Posclásico Tardío (cuadro 1). Todo el material de obsidiana analizado proviene del Clásico Terminal, de las capas I, II y III, con pocas excepciones, de acuerdo con Vargas Pacheco [2020, com. pers.] y con las etiquetas de las bolsas del material.

Cuadro 1. Cronología de ocupación en El Tigre.

Periodo	Temporalidad
Preclásico Tardío-Protoclásico	300 a. C.-250 d. C.
Clásico Temprano	25-600 d. C.
Clásico Tardío	600-800 d. C.
Clásico Terminal	800-1000 d. C.
Posclásico Temprano	1000-1200 d. C.
Posclásico Tardío	1200-1540 d. C.

Adaptado de Vargas Pacheco y Hernández Granada [2010: 742] (figura 5).

Como en el resto de la Península de Yucatán, el subsuelo en esta región fue formado por procesos cársticos en un suelo sedimentario, lo que implica que no hay obsidiana² local porque toda llegó a las Tierras Bajas en intercambio a larga distancia [Aoyama *et al.* 2012; Ardren *et al.* 2011; Arnould 1990; Braswell *et al.* 2000; Meissner 2017; Moholy-Nagy 2003; Nelson *et al.* 1977; Silva 2018; Stark *et al.* 2016]. Lo mismo es cierto para el basalto y otras rocas utilizadas en la lítica pulida y que, aparentemente, sirvieron en el sitio para preparar la plataforma en el caso de la obsidiana³ [véase Braswell 2013: 161].

Es de gran ayuda, para comprender la producción y el intercambio dentro del sitio, el trabajo de precisión que se llevó a cabo en cuanto a la ubicación de cada artefacto recuperado; de esa forma se puede conocer — con base en los procesos tafonómicos— el último lugar de uso o descarte de cada utensilio y conocer cuál fue ese uso.

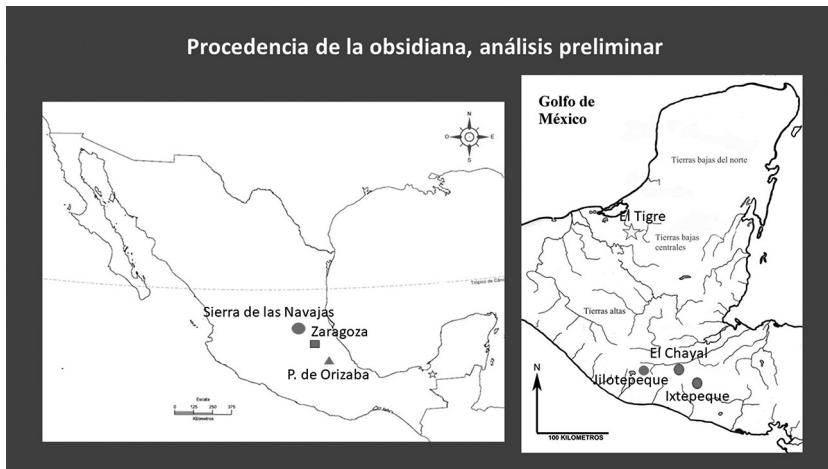
El material analizado consta de 540 piezas de obsidiana y una de pedernal, que fueron recuperadas durante la excavación de la Estructuras1 [Vargas y Teramoto 1996; Vargas y Delgado 2003], la Estructura 4 [Vargas

² Debido a su origen ígneo.

³ Hay evidencia clara de lijado de la plataforma en muchos de los fragmentos proximales, sobre todo en el material de las Estructuras 4 y 5. También hay golpeteo y puntillado en algunos casos.

2018; Vargas y Hernández 2010; Vargas y Teramoto 1996] y la Estructura 5, así como en la estructura ubicada en La Escuela (en el poblado actual), a lo largo de varios años, desde 1997 a 2005, por Ernesto Vargas Pacheco, investigador del IIA-UNAM.

Se observó, en términos generales y en espera para confirmar, mediante análisis microscópico, presencia de obsidiana del área maya: El Chayal e Ixtepeque (y quizá San Martín Jilotepeque), Guatemala; también se observa material proveniente de Pico de Orizaba, Oyameles-Zaragoza y Sierra de las Navajas (mapa 2). El material de estos yacimientos no es extraordinario en las Tierras Bajas, pues llegaba mediante intercambio terrestre o marítimo. Es posible que también haya obsidiana de la región de Ucareo, en Michoacán.



Mapa 2. Fuentes principales de origen de la obsidiana en El Tigre, Campeche.
Daniel Lozano-Briones.

Hay variedad de fuentes, que es normal en la Península de Yucatán debido a la ausencia de obsidiana local. Esto ayuda al analista de dos formas: primero, a pesar que en las áreas con actividad volcánica suele haber múltiples yacimientos, por lo general sólo los más importantes tuvieron suficiente distribución fuera de una esfera regional [véase Aoyama *et al.* 2012; Ardren *et al.* 2011; Arnauld 1990; Nelson *et al.* 1998], lo cual tiene que ver con la existencia de sitios que controlaban en mayor o menor medida la explotación de los principales yacimientos. Es probable que controlaran también el tipo, calidad y cantidad de obsidiana que se destinaba al intercambio a larga distancia, además del destinado al consumo local.

Segundo, en el caso de yacimientos con gran variabilidad, en el intercambio a larga distancia parece haberse dado una preselección de la materia prima. La excepción a esta regla fue la obsidiana de Ixtepeque, que suele estar presente en todas sus variantes; probablemente muchas de las piezas cuya procedencia no se pudo definir hasta ahora mediante análisis macroscópico sean de Ixtepeque, ya que la gran variabilidad y poca cristalización visible [Lozano-Briones 2018] corresponde con muchas de ellas, pero véase Braswell y colaboradores [2000] para una descripción macroscópica más estrecha de la obsidiana de Ixtepeque.

METODOLOGÍA

El análisis requería la identificación visual de las piezas en sus aspectos macroscópicos, bajo metodología que ha sido desarrollada por el autor [Lozano-Briones 2012, 2018], basada en el tipo de análisis que normalmente realiza Pastrana [1987; 2012: com. pers.]: dimensiones máximas (longitud, anchura, grosor), color, textura, homogeneidad, características de la sección vítrea (transparencia, cristalización primaria), cristalización secundaria, córtex, pátinas, talón, tratamiento de la plataforma, aristas y retoque.

La luz directa trasera, al usar una mesa de luz, facilitó la detección de vetas y elementos intrusivos a la matriz vítrea, sobre todo en casos en que el material era más o menos transparente o traslúcido. En materiales opacos la opacidad en sí misma es una característica que permite ubicar la obsidiana. Muchas esferulitas, producto de la cristalización secundaria, pueden detectarse macroscópicamente [Pastrana 1987; Pastrana *et al.* 2018]; otros elementos no cristalinos pueden también detectarse mediante la inspección macroscópica, como las vesículas en algunas piezas de Sierra de las Navajas y Oyameles-Zaragoza.

En cuanto a la ubicación y distribución de las piezas, se registró toda la obsidiana recuperada de las Estructuras 1, 4 y 5, además de algún material misceláneo, poco representativo, también se abordó el análisis de la Estructura La Escuela, que hasta el momento es el único terminado en su totalidad, incluso la parte microscópica.

ANÁLISIS DEL MATERIAL: MORFOLOGÍA Y UBICACIÓN

1. Estructura 1

Esta estructura se halla en el costado sur del área monumental central del sitio, orientada al norte y consta de un basamento principal en la parte más austral formado por varios cuerpos escalonados con una separación

entre el tercer y cuarto cuerpos [véase Vargas y Delgado 2003]. El basamento está a su vez sobre una plataforma amplia que forma una pequeña plaza rodeada por cuatro plataformas. En sentido de las manecillas del reloj: una circular (1-A), dos rectangulares (1-B y 1-C) y una irregular (1-D).

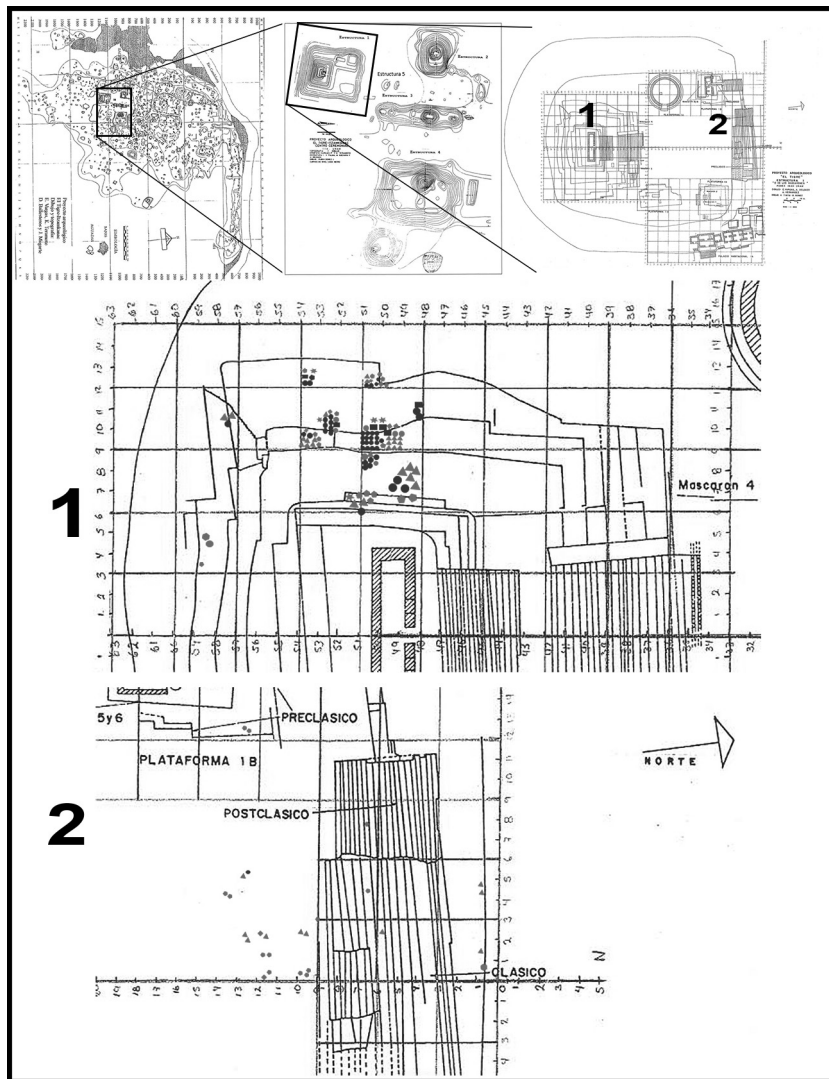
Si bien se halló obsidiana en casi todas las plataformas y secciones que conforman la Estructura 1, localizadas 172 piezas en total, al ubicar cada una de ellas en el plano de la unidad se pudo observar que hay dos concentraciones claras (mapa 3).

La primera concentración fue la más grande. Se halló sobre el costado occidental del basamento principal distribuida a lo largo de todos los cuerpos hasta el tercero, debido a los procesos tafonómicos posdeposicionales, se puede decir que se trabajó la obsidiana ya sea en la plataforma superior o seguramente en el cuerpo más amplio antes de la última escalinata, sobre la superficie del tercer cuerpo.

La segunda, ligeramente dispersa apenas en la parte superior de la plataforma en donde culmina la escalinata de acceso general a la estructura, en el extremo norte.

Además se encontró una pequeña concentración de material en el primer cuerpo del basamento principal en su lado oriental, que fue considerada una concentración secundaria.

En cuanto al tipo de trabajo se encontraron diferencias claras entre el material de la concentración al norte y el del basamento principal. El primero corresponde casi en su totalidad al ciclo de producción-consumo de navajas, particularmente al proceso de consumo —únicamente hay navajas por percusión y por presión— aunque el tipo de uso y su calidad específica será determinada una vez que pueda llevarse a cabo el análisis de las huellas de uso, que está contemplado como parte del análisis microscópico.



Mapa 3. Piezas de obsidiana en la Estructura 1, se destacan las dos concentraciones principales. En negro, proceso de bifaciales; en gris, proceso de navajas. Planos: Ernesto Vargas P. Ubicación: Daniel Lozano-Briones.

En el material del basamento principal se observa una proporción más o menos equivalente de piezas relacionadas con el proceso de producción de bifaciales y las relacionadas con el proceso de producción de navajas. Hay muchas lascas de preparación y corrección de núcleos poliédricos, aunque sólo unas cuantas de desecho, una preforma inicial de bifacial y un tajador —si consideramos aquí dentro de los artefactos bifaciales— como también hay lascas de generación de arista y lascas y navajas de cresta, generadas primordialmente en el proceso de producción de navajas. También se encontraron núcleos prismáticos agotados y lascas de rehabilitación de plataforma de núcleos prismáticos.

No hay evidencia de otros procesos productivos, tampoco se recuperaron núcleos poliédricos.

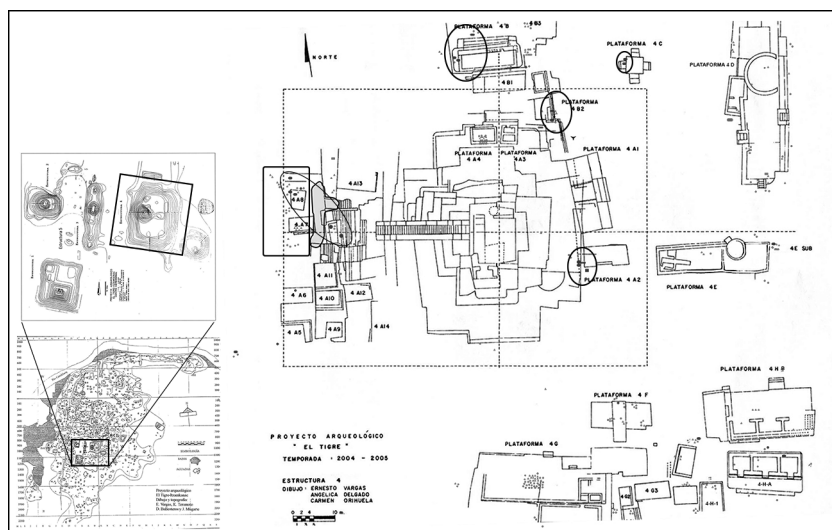
2. Estructura 4

La Estructura 4 cierra por el este la parte monumental del centro ceremonial; consiste en un basamento principal elevado de 28 m de altura y aproximadamente 200 m por lado con el frente hacia el oeste [Vargas 2018; Vargas y Hernández 2010; Vargas y Teramoto 1996]. Al pie de la escalinata tiene al menos 10 plataformas pequeñas, además de otras dos en el costado norte y dos más en su parte posterior: todas ellas forman el grupo 4-A.

Incluso hay otros siete grupos (4-B a 4-H) ubicados en un semicuarto concéntrico alrededor de la parte trasera del basamento principal, varios de ellos con múltiples plataformas. En conjunto, fue la estructura con más obsidiana registrada, 322 piezas, pero a diferencia de lo visto en el primer caso, la distribución fue un tanto más homogénea en todas las plataformas que conforman la estructura (mapa 4).

Se hallaron cinco áreas de producción de artefactos bifaciales, en orden de las manecillas del reloj desde el frente del basamento principal: en la plataforma 4-A-8; en la 4-B y 4-B-2; en la 4-C, por último, en la 4-A-2. Hubo uso de bifaciales o lascas en otras partes de la estructura, pero la producción estuvo restringida a las plataformas mencionadas.

Si bien se utilizaron navajas en gran cantidad en casi todas las plataformas, su producción en la Estructura 4 fue muy baja; sólo se halló un núcleo y algo de evidencia de producción en los alrededores de las Plataformas 4-A-7 y 8. Existe la posibilidad de un área de producción secundaria entre las plataformas 4-D y 4-E, pero la evidencia es escasa.



Mapa 4. Piezas de obsidiana en la Estructura 4. En negro, proceso de bifaciales; en gris, proceso de navajas. Elipses: áreas de producción bifacial. Rectángulo: producción de navajas. Planos: Ernesto Vargas P. Ubicación: Daniel Lozano-Briones.

3. Estructura 5

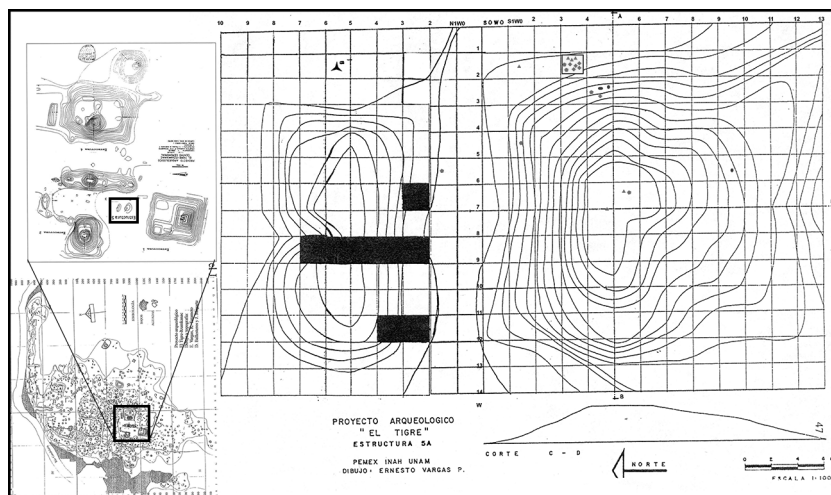
La Estructura 5 es un juego de pelota con la cancha orientada en dirección este-oeste; se encuentra al norte de la Estructura 1 y se ubica siguiendo una línea recta que parte de la cima del basamento principal de la Estructura 1 y pasa por el centro de la escalinata de acceso a la plataforma. La cantidad y concentración de obsidiana en el Juego de Pelota es considerablemente menor que en las Estructuras 1 y 4 (mapa 5).

Todas las piezas de obsidiana analizadas, excepto dos, estaban en la plataforma 5-A, que es la más grande y se ubica en el costado sur del conjunto. La gran mayoría de éstas en su cara oriental, hacia la cabecera de ese lado. Una de las dos piezas localizadas en la plataforma 5-B es una de las únicas dos puntas de proyectil recuperadas en el material analizado. Se trata de un fragmento medial que parece haber tenido aletas.

No se llevó a cabo ningún tipo de producción lítica en esta estructura: sólo hay una lasca de producción y dos de corrección de núcleo; el resto del material son navajas por percusión y por presión de primera y segunda series.

El total de piezas en esta estructura es 22, 10 de ellas corresponden a ocho navajas por percusión y presión obtenidas a partir de un mismo nú-

cleo (Elemento 39). De acuerdo con el tipo de navaja fueron numeradas. Cuatro de las navajas del Elemento 39 pudieron ser unidas de acuerdo con el orden de producción, ya que provenían de la misma sección del núcleo, y se observó que había una gran variación en la forma del talón, que el orden de extracción por percusión y por presión era irrelevante.⁴ La otra mitad de las navajas proviene de otras secciones del mismo núcleo. Es posible que se hubieran extraído las navajas *in situ* y que fueran depositadas como ofrenda al pie de la estructura.



Mapa 5. Distribución de la obsidiana en la Estructura 5. La estrella de tres puntas es la punta de proyectil. En el recuadro gris se muestra el Elemento 39. En negro, proceso de bifaciales; en gris, proceso de navajas. Planos: Ernesto Vargas P. Ubicación: Daniel Lozano-Briones.

4. La Escuela

La Estructura denominada La Escuela se encuentra en el actual poblado de El Tigre, junto con la construcción de la escuela moderna, cerca de 1.1 km al norte del área monumental del centro ceremonial, más cerca del Río Candelaria.

⁴ "Contra" los análisis tecnológicos que suelen considerar que las navajas por percusión o subprismáticas fueron siempre extraídas "antes" de las navajas por presión o prismáticas, véase Braswell [2013: 161]. La presente investigación parece indicar que el orden y tipo de extracción no son necesariamente unilineales.

Se trataba de un montículo de aproximadamente 2.5 m de altura que fue excavado en su lado frontal, mostrando tres cuerpos y restos del cuarto cuerpo en su parte superior. En el tercer cuerpo permanecen los restos de la escalinata frontal.

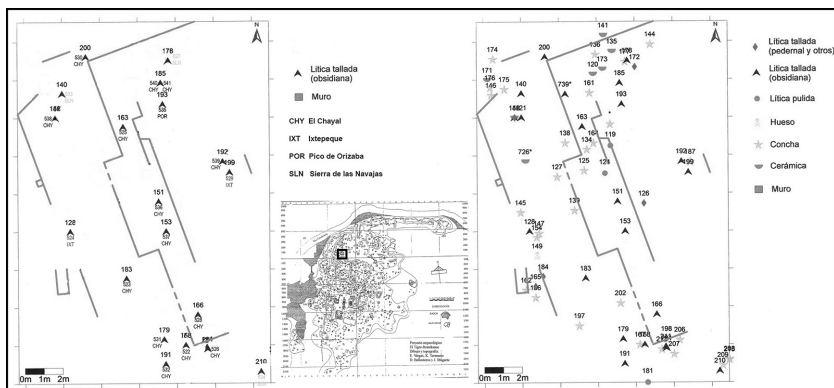
Todas las piezas recuperadas en esta estructura fueron consideradas elementos y ubicadas tridimensionalmente, por lo que su ubicación en los planos es bastante precisa (mapa 6), incluso más que en el caso de las otras estructuras mencionadas. Debido a lo mismo se pudo establecer la relación espacial entre la obsidiana y otros materiales arqueológicos. Es notable la presencia de fragmentos de concha, pero también hay pedernal, lítica pulida, hueso y cerámica. Hasta el momento de escribir este artículo era la única estructura en donde se realizó también un análisis microscópico completo.

Se recuperó un total de 20 piezas, tres de las cuales representan el proceso de consumo de bifaciales; la única lasca de preparación de núcleo carece de huellas de uso y aparentemente se trata de un desecho, ya que no está asociada a ningún otro material; las 17 restantes son resultado del uso de navajas, pues todas son navajillas terminadas, excepto una navaja de corrección de error en obsidiana de El Chayal, localizada cerca de la esquina suroeste de la estructura que fue usada para raspado unidireccional sobre algún material blando.

Sólo tres de las 17 navajas carecen de huellas de uso. Las tres son navajas por percusión, dos de ellas de El Chayal y una de Ixtepeque; una localizada en la esquina suroeste del segundo cuerpo, mientras que las otras dos son las piezas más céntricas con respecto a la estructura en su conjunto.

Las huellas de uso se distribuyen así: 18 huellas de corte lineal bidireccional, dos de corte lineal unidireccional, ocho de raspado unidireccional, una de raspado alterno en el mismo filo y una de raspado bidireccional, además de una de raspado circular en ángulo, correspondiente al fragmento distal de un perforador de El Chayal, ubicado en el centro del desplante del primer escalón al tercer cuerpo.

A manera de nota, en los mismos cuadros en que se hallan las máximas concentraciones de obsidiana en La Escuela es donde está una mayor concentración de concha, muy probable donde se presenta una relación funcional entre ambos materiales, por otra parte, la cerámica sólo estuvo presente en la esquina noroeste de la estructura.



Mapa 6. Estructura La Escuela. De izquierda a derecha: procedencia de la obsidiana, plano de ubicación y materiales encontrados. Planos y ubicación: Proyecto Arqueológico El Tigre. Procedencia: Daniel Lozano-Briones.

ANÁLISIS DEL MATERIAL: CARACTERÍSTICAS MACROSCÓPICAS

En los cuadros siguientes se presentan de forma resumida las características macroscópicas de la obsidiana en cada una de las estructuras mencionadas. Las categorías comparadas fueron color (cuadro 2) y textura (cuadro 3) —que permitieron aproximar el yacimiento de procedencia—, transparencia, cristalización secundaria macroscópica, córtex, pátina; forma del talón, tratamiento de la plataforma y retoque.

Cuadro 2. Color de la obsidiana.

Color	Estructura 1	Estructura 4	Estructura 5	La Escuela
GRS	30	32	10	0
GCF	2	1	0	1
GCV	5	4	0	0
GOL	3	6	1	0
GVL	19	59	3	2
GVT	102	130	6	14
NBG	1	39	0	0
NEG	1	3	0	0

NOP	1	3	1	0
TTE	0	6	0	0
VDE	7	38	1	3
VDL	1	0	0	0

GRS: gris, GCF: gris cafetoso, GCV: gris cafetoso veteadado, GOL: gris opaco lechoso, GVL: gris veteadado lechoso, GVT: gris veteadado, NBS: negro bordes grises, NEG: negro, NOP: negro opaco, TTE: transparente, VDE: verde, VDL: verde lechoso.

Cuadro 3. Textura de la obsidiana.

Textura	Estructura 1	Estructura 4	Estructura 5	La Escuela
MPV	51	24	3	3
PV	80	98	4	9
V	34	153	14	5
MV	7	47	1	3

MPV: muy poco vítrea, PV: poco vítrea, V: vítrea, MV: muy vítrea.

La combinación de texturas poco y muy poco vítreas con los colores gris y gris veteadado en la Estructura 1 apunta a que la obsidiana más usada fue la de El Chayal. Hay evidencia de otros yacimientos, pero en una proporción baja. Las obsidianas foráneas al área maya están apenas presentes, ya que son menos del 5%, casi todas de Sierra de las Navajas (verde muy vítreas).

En contraste con la Estructura 4, la combinación de texturas vítreas con colores gris veteadado apuntan hacia un predominio de obsidiana de Ixtepeque; no obstante, el análisis microscópico, que apenas está en proceso y se realizará únicamente sobre una muestra representativa del total, parece indicar que predomina El Chayal. Ahora bien, dicho análisis se ha hecho sobre piezas provenientes de las plataformas 4-A-7 y 4-A-8.

En el caso de la Plataforma 4-B, incluso su anexo 4-B-3, el mayor número de piezas es de obsidiana del Pico de Orizaba, también hay en Oyameles-Zaragoza, Ixtepeque y Sierra de las Navajas.⁵ En esta estructura se encontró una pieza de pedernal dentro de una bolsa de obsidiana, por lo que de las 322 piezas halladas, en varios de los cuadros sólo se cuentan 321.

⁵ Hasta el momento de escribir este artículo se habían analizado al microscopio únicamente 43 piezas de la Estructura 4, por lo que esta información es preliminar.

En la Estructura 5 se prefirió el uso de obsidiana de Ixtepeque en casi dos terceras partes del material (colores grises con textura vítrea). En La Escuela, la otra estructura sin producción, el uso primordial fue de El Chayal, como en la Estructura 1.

Cuadro 4. Transparencia de la obsidiana.

Transparencia	Estructura 1	Estructura 4	Estructura 5	La Escuela
Transparente	165	280	19	19
Traslúcida	3	30	1	0
Opaca	4	11	2	1

La transparencia, como se ve en el cuadro 4, no presenta diferencias significativas en el material de estructuras distintas, excepto en la Estructura 4, donde es mayor el número de piezas traslúcidas que opacas. En todos los casos la gran mayoría son piezas con cierto nivel de transparencia.

La cristalización secundaria macroscópica se registró de la siguiente manera (cuadro 5): la mayoría de las piezas en todas las estructuras tenían algún tipo de cristalización visible macroscópica; cuando no era obvia la cristalización, se consideraron dos posibilidades, sin cristalización aparente (las piezas en las que es poco probable observar cristales) y cristales no discernibles (cuando es probable que haya cristalización secundaria pero no es observable a nivel macroscópico).

Cuadro 5. Otras características: cristalización secundaria, córtex, pátina.

Unidad	Cristalización Secundaria			Córtex	Pátina
	SCA	CND	Cristales		
Estructura 1	15	1	156	7	2
Estructura 4	49	3	269	14	17
Estructura 5	0	0	22	0	1
La Escuela	2	0	18	0	1

SCA: sin cristalización aparente, CND: cristales no discernibles.

Otra característica macroscópica registrada fue la forma del talón que refleja el tipo de preparación previa a la extracción, relacionada, a su vez, con el tratamiento de la plataforma o la preparación que se dio a la misma.

En las cuatro estructuras los tipos principales de talón fueron el sinuoso y el oval (figura 1), que en términos generales representan alrededor del 75% de los talones registrados. Los talones triangulares sólo fueron producidos en la Estructura 4, mientras que su consumo se hizo ahí y en el Juego de Pelota; otros tipos de talón estuvieron presentes en las Estructuras 1 y 4, pero ninguno en proporción importante.

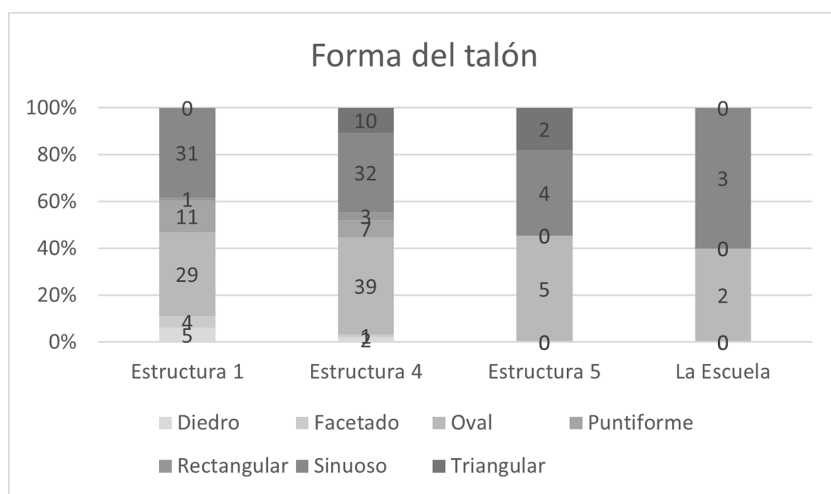


Figura 1. Proporción de forma del talón en piezas completas y proximales.

En la Estructura 1 el trabajo de preparación de la plataforma fue variado, siendo la única área en donde se hallaron todos los tipos registrados (figura 2), sin embargo, el tipo dominante, por mucho, fue la plataforma lisa simple o puntillada. En las demás estructuras se observa que se prefirió el lijado, a veces combinado con puntillado, disminuyendo considerablemente el número de plataformas lisas.

Por último, hubo una proporción baja de piezas con retoque. En la Estructura 1 sólo cinco artefactos presentaron algún tipo: dos navajas, una preforma de bifacial, un tajador y una raedera. En la Estructura 4, 20 piezas (6.2%) tienen algún tipo de retoque, la mayoría marginal o invasivo; sólo seis cuchillos bifaciales fueron los artefactos con retoque bifacial bilateral completo.

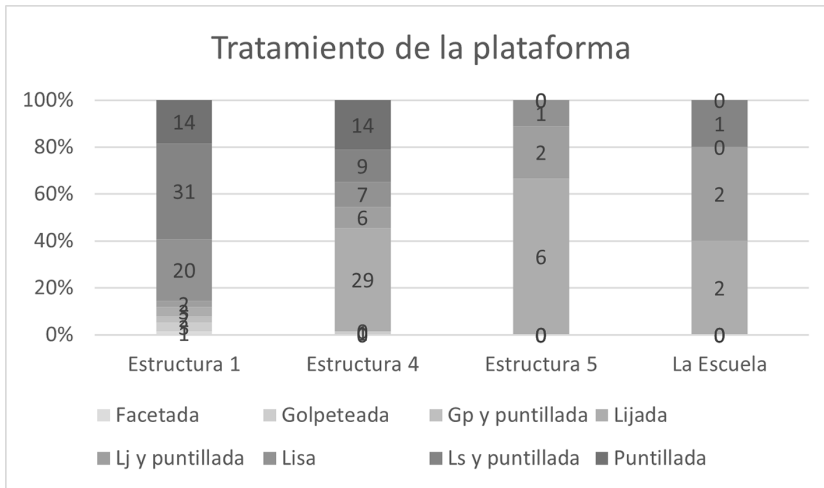


Figura 2. Proporción de los distintos tratamientos de la plataforma de percusión.

La Estructura 5 no mostró material con retoque, con excepción del fragmento de punta, mientras que en La Escuela el cuchillo bifacial tiene retoque bifacial bilateral completo y el perforador, retoque monofacial bilateral completo.

Como ya fue mencionado, el análisis en La Escuela se llevó a cabo incluso en su parte microscópica, lo que permite añadir que 13 piezas son de material de El Chayal, casi todas del mismo evento eruptivo (El Chayal 1), también hay dos piezas más del mismo yacimiento, pero de otro evento, que se denominó El Chayal 2. Hay una pieza de Ixtepeque y otra que puede ser de ahí, pero muestra inconsistencias. También hay tres piezas de Sierra de las Navajas, ninguna de ellas asociada a las otras dos, y una de Pico de Orizaba.

MATERIAL MISCELÁNEO

Como material misceláneo, también se analizaron macroscópicamente tres fragmentos de navajas de la Habitación 1-B, así como dos piezas recuperadas de una zanja, también navajas.

DISCUSIÓN

La Estructura 1 es la única donde se puede ver de forma clara un proceso de producción de artefactos bifaciales, además de que la ubicación de la

producción está muy bien definida en el costado occidental del basamento principal, sobre el tercer cuerpo, que es el que muestra un descanso entre la primera escalinata y la escalinata al templo superior: 33 de las 45 lascas de preparación de núcleo de todo el sitio se obtuvieron en ese lugar, así como cinco de las siete lascas de descortezamiento.

En la Estructura 1 también hay evidencia de producción de navajas: hay núcleos prismáticos, lascas de generación de arista y lascas de cresta, así como lascas de rehabilitación de núcleo sobre núcleos prismáticos, para regenerar la plataforma de percusión. Todo esto también en el costado occidental del basamento principal.

Hubo una pequeña área de producción en el costado opuesto (oriental). No es una concentración grande, son dos núcleos prismáticos, lascas de cresta y de rehabilitación de núcleo.

La segunda concentración importante de obsidiana fue hallada sobre la plataforma general de la estructura, donde culmina la escalinata de acceso a la misma desde el nivel de la Gran Plaza [véase Vargas y Teramoto 1996: 36]. Algunas de las piezas se derramaron sobre la escalera en sí, se trata de 25 objetos, todos relacionados al uso de navajas, sin evidencia alguna de producción de no ser por una lasca de rehabilitación de núcleo; las demás son todas navajas por percusión y por presión.

Hay tres piezas en cada una de las otras plataformas de la Estructura 1, con excepción de la 1-A (la estructura circular), donde no se halló obsidiana. Esto indica que no hubo un uso abundante de obsidiana en el resto de la estructura, mientras que la producción es claramente visible, así como el uso en la concentración norte.

En general, el único dato que no concuerda con la producción observada es la ausencia de núcleos poliédricos, relacionados con la producción bifacial. En cuanto a la producción de navajas hay un número de núcleos prismáticos agotados que está dentro de lo esperado.

La distribución del material en la Estructura 4 es mucho más homogénea que en la Estructura 1. El número de piezas y áreas relacionadas con la producción no es tan grande. No obstante, se pudo observar una serie de pequeñas áreas de fabricación de artefactos bifaciales, ninguna demasiado importante en cuanto a tamaño.

La primera de estas áreas está al oeste de la Estructura 4-A o basamento principal, extendiéndose desde la parte baja de la escalinata hasta la Plataforma 4-A-8, inmediatamente al noroeste. En ella se hallaron dos artefactos fallidos (preformas), así como una lasca de descortezamiento y dos lascas de preparación de núcleo.

La segunda área de producción bifacial se encuentra en la Plataforma 4-B. Se halló una lasca de descortezamiento, una de preparación de núcleo y otra de reducción de bifacial. En la plataforma anexa 4-B-2 se encontró una lasca de reducción de bifacial y un cuchillo, así como una punta de proyectil marcada como 4-A inferior, pero muy cerca de 4-B-2: es una punta con pedúnculo de lados divergentes, similar al tipo E2a en la clasificación de Rodríguez Loubet [1985: 102] (figura 71) que, si bien se refiere a puntas de grupos Chichimecas, es una base fundamental para la descripción de la forma en las puntas de proyectil.

En la Plataforma 4-C se ubicaron dos lascas de preparación de núcleo, pero se trata de un altar cruciforme [Vargas y Hernández 2010: 731], por lo que es probable que no sea un área de producción. Además, la cantidad de material es mínima.

Por último, en la esquina sureste del basamento principal y sobre la Plataforma 4-A-2 se ubicó la quinta área de producción bifacial: desecho de talla, una lasca de corrección de núcleo, una preforma y una lasca por uso;⁶ tanto este último tipo como el desecho fueron escasos en todo el sitio.

Sin olvidar que hay algunas lascas dispersas en las plataformas 4-E y 4-H, así como hacia el suroeste de la Plataforma 4-A-5, pero no son áreas de producción, sino de uso.

Por otra parte, hay un número bastante grande de navajas, sobre todo fragmentos de navajas por percusión y por presión de segunda serie que están presentes en números casi idénticos. Son pocas las plataformas que no cuentan con al menos un fragmento de navaja. Podría pensarse que debió haber una producción importante de navajas en la Estructura 4, pero no es así.

Hay un área con producción mínima de navajas sobre y alrededor de las plataformas 4-A-7 y 4-A-8; es el único lugar donde se encontró un núcleo prismático agotado, que fue reutilizado como raspador, por lo que no necesariamente corresponde a una producción *in situ*. Al dejar esa pieza de lado, dicha concentración de material es la única en toda la estructura donde se observan navajas por presión de las tres series, así como navajas por percusión.

En la Plataforma 4-B se halló una lasca lateral de generación de arista, pero sólo asociada a navajas y no a otras evidencias de producción, por lo que es más probable que haya sido considerada para uso como una navaja más.

⁶ Se refiere a una lasca provocada por la fractura de un artefacto durante su uso, como la punta de un cuchillo quebrada durante el corte lineal o un lateral de navaja rota durante el raspado, por ejemplo.

En donde sí es posible que haya otra área de producción, pero menos importante, es en algún punto entre las plataformas 4-D y 4-E, toda vez que el material de ambas estructuras es similar, y que en la primera se encontró una lasca lateral de cresta y una lasca de rehabilitación de núcleo sobre núcleo prismático, mientras que en la segunda se halló una lasca de cresta. El dato que hace dudar de que se trate de un área de producción es la ausencia casi total de navajas por presión de primera serie, que debieron existir puesto que el número de navajas por percusión y navajas por presión de segunda serie es casi idéntico.

Lo que sí es bastante claro es que el uso de navajas fue generalizado en toda la estructura, únicamente están ausentes en el sector suroeste del conjunto A y en la Plataforma 4-c.

Se hallaron dos *cachés*⁷ consistentes en fragmentos de navajillas, el primero se ubica en un cuarto sobre la Plataforma 4-A-4, es el Elemento 31 y consiste en 21 fragmentos de orígenes aparentemente diversos, ya que hay grises, grises veteados y negros con bordes grises; el segundo *caché* es el Elemento 9, en la Plataforma 4-B-3. Consiste en seis fragmentos: tres de color gris veteado lechoso y tres negro bordes grises. Al contar las piezas que ya han sido analizadas al microscopio, se sabe que tres son de obsidiana del Pico de Orizaba, dos parecen ser de Ixtepeque y un fragmento más es de Oyameles-Zaragoza.

De los 22 objetos recuperados en la Estructura 5, 10 corresponden a una ofrenda colocada bajo la esquina de una banquetta en el extremo oriental del lateral sur del Juego de Pelota, etiquetada como Elemento 39, se trata de cinco navajas completas, un fragmento distal y otros cuatro fragmentos que forman otras dos navajas, que fueron numeradas del 1 al 8 por su tipo: 1-2 son navajas por percusión; 3-6 son navajas por presión de primera serie y 7-8 son navajas por presión de segunda serie. Todas fueron extraídas del mismo núcleo, incluso las navajas 8, 7, 1 y 4 pudieron ser reconstituidas en una sección de núcleo (figura 3). Es muy probable que las navajas fueran extraídas y depositadas *in situ*.

⁷ Entendiendo el término *caché* como un conjunto de artefactos depositados en un lugar específico con la intención de poder recuperarlos en un futuro, a diferencia de las ofrendas, que fueron depositadas sin que existiera la intención de recuperarlas [Bradley 1996: 306; véase Barrett 2004: 111 y ss.]



Figura 3. Catalogación y armado del Elemento 39. Fotos: Daniel Lozano-Briones.

Aún falta el análisis microscópico de estas piezas, pero por sus características macroscópicas parece ser obsidiana de Ixtepeque, y las piezas que no pudieron empatarse provienen también del mismo núcleo, sólo que de alguna sección no contigua.

El resto del material consta de navajas, con excepción de una lasca de generación de plataforma y dos lascas de corrección de núcleo sobre núcleo prismático, que aparentemente son de obsidiana de El Chayal, cuya presencia no es fácil explicar en la Estructura 5, ya que no parece haber ninguna otra evidencia de talla en el lugar y no corresponden a la misma materia prima que las navajas del Elemento 39.

Se trabajó bastante la plataforma, antes de la extracción, mediante lijado sobre alguna piedra porosa, como el basalto. El talón en todas las piezas es muy grande y burdo, muestra además una alternancia entre triangular y sinuoso en piezas contiguas. En algunos casos se puntilló previo a la extracción. No hay evidencia de talones finos (puntiiformes o rectangulares).

La única pieza bifacial en la estructura es un fragmento medial de punta bastante grande que podría considerarse un cuchillo de no ser por las aletas que se alcanzan a ver en la fractura proximal.

En resumen, fuera del tallado de las navajas del Elemento 39 parece no haber existido producción lítica en la Estructura 5, que no es raro, si se considera que como Juego de Pelota su función no estaba directamente relacionada con actividades productivas.

La Escuela se encuentra en el sector norte del sitio arqueológico, en el actual poblado de El Tigre, donde se trabajó, durante la excavación, con sumo detalle, para ubicar cada pieza en su lugar preciso.

Se puede ver que hay una asociación por agrupación de la lítica tallada, en particular la obsidiana, con objetos de concha. Son dos concentraciones más o menos dispersas en la parte norte y sur de la estructura, mientras que en el centro hay pocas piezas. También se encontró poco pedernal y la cerámica se concentró únicamente en la parte norte.

Por otro lado, no parece haber relación entre el origen de la obsidiana y su uso, como tampoco hubo concentraciones de obsidiana del mismo yacimiento: hay tres piezas de Sierra de las Navajas, dos al norte, pero en cuerpos distintos, y una al sur. La gran mayoría es obsidiana de El Chayal. Hay una pieza de Pico de Orizaba, también en la concentración al norte.

Habría que contrastar las huellas de uso de la obsidiana con los artefactos contextuales, sea cerámica, concha, hueso —en un caso—, pedernal o lítica pulida, para hacer un propuesta de uso concisa, pero es posible que haya habido actividades de corte o raspado de moluscos.

CONSIDERACIONES FINALES

Los procesos productivos en obsidiana estuvieron presentes en El Tigre. La distribución del material estudiado indica que hubo al menos tres tipos de concentraciones: áreas de producción, áreas de uso y áreas de concentración que no necesariamente tienen que ver con ninguno de los procesos anteriores (como los *cachés*).

La obsidiana llegaba a El Tigre en un momento avanzado de trabajo. La preparación primaria evidentemente se llevaba a cabo en los diversos yacimientos, a muchos kilómetros de distancia, incluso si se considera el costo-

beneficio de transportar el material. Los núcleos se preparaban de forma más o menos burda en algún otro lugar, que puede haber sido algún sitio intermedio o bien, algún conjunto de Itzamkanac aún no excavado, como lo evidencia la escasez de lascas de descortezamiento y de preparación de núcleo en comparación con la cantidad de artefactos.

Aparentemente había una o varias áreas de control o concentración de material en algún punto de la periferia; lo más probable es que haya sido en los puntos de entrada de la obsidiana al asentamiento: en las cercanías del Río Candelaria o en los puntos de acceso de los *sacbeo'ob* tierra adentro. En el sitio únicamente se daba un retoque final, un último descortezamiento en pocos casos, y se comenzaba el trabajo en artefactos. No hay evidencia de talleres formales, hasta el momento.

En el proceso de producción de navajas, es probable incluso que llegaran los núcleos ya con la forma general, pues hay muy pocas lascas de arista y cresta como para pensar en una producción local extensiva.

Lo que sí fue una técnica llevada a cabo en El Tigre, sobre todo en el material de las Estructuras 4 y 5, fue el lijado de la plataforma previa a la extracción. El núcleo del que se extrajeron las navajas del Elemento 39 fue preparado en algún lugar de la Estructura 4, lo más probable es que en las plataformas 4-A-7 y 8, toda vez que es el único lugar donde se observó producción de navajas en dicho conjunto arquitectónico.

La producción más voluminosa de artefactos bifaciales se llevó a cabo en la plataforma oeste del tercer cuerpo del basamento principal de la Estructura 1 y en menor escala en varios sectores de la Estructura 4. En cuanto a la producción de navajas, casi toda estuvo concentrada en la Estructura 1, pero su uso fue más extenso en la 4.

El caso de La Escuela es distinto a los anteriores: hay una distribución aleatoria de obsidiana de fuentes distintas a El Chayal y no hubo producción en la estructura, pero sí un amplio uso, sobre todo de navajas. Aparentemente existe una correlación entre la presencia de concha y la de obsidiana, lo que no puede decirse de otros materiales arqueológicos, con la posible excepción de la cerámica en el extremo norte.

La distribución aleatoria de material de yacimientos varios podría responder a que La Escuela se encuentra cerca del río y pudo ser un área de paso desde los convoyes de comerciantes por el río hacia el centro del asentamiento, por lo que se quedaba con material de distintas procedencias. Esto fue corroborado en el Grupo c de Xcaret en otra investigación [Lozano-Briones 2018] y parece que se corrobora asimismo en El Tigre.

La temporalidad no fue un factor relevante en la elección de una obsidiana u otra —virtualmente todo el material corresponde a la ocupación

del Clásico Terminal— como sí lo fue el tipo de estructura arquitectónica (función). Existió una preferencia por material de yacimientos distintos, similar al caso de la cerámica en las Estructuras 1 y 4 [Dávila-Alcocer *et al.* 2018], que dependían de la estructura arqueológica: El Chayal en la Estructura 1, Ixtepeque en la Estructura 4.⁸ Las obsidianas foráneas fueron bastante abundantes en la Estructura 4, pero no así en la 1.

El uso de la obsidiana fue también diferenciado: en las demás plataformas de la Estructura 1 el uso fue mínimo; en las plataformas al este y sur de la Estructura 4 hubo uso amplio de navajas y algunos bifaciales; en la Estructura 5 se prefirió el uso de obsidiana de Ixtepeque, mientras que en La Escuela hubo una proporción mayor de El Chayal, pero en otras obsidianas de yacimientos distintos no hubo una preferencia clara, lo que puede responder a un acceso más cercano al punto de ingreso de la obsidiana a El Tigre.

El sitio se abasteció de obsidiana de yacimientos tan lejanos como Ixtepeque, cerca de la frontera actual entre Guatemala y Honduras, y Sierra de las Navajas, Hidalgo. Existe la posibilidad de fuentes más lejanas, como Ucareo, en Michoacán, pero habrá que finalizar el análisis microscópico para poder contrastar dicha hipótesis.

El Río Candelaria tuvo un papel importante en el intercambio de las obsidianas de las rutas del Golfo o tierra adentro (Sierra de las Navajas, Oyameles-Zaragoza, Pico de Orizaba). No es tan claro si la obsidiana de Ixtepeque llegaba por vía fluvial por medio del Río Caribe y Candelaria, o si lo hacía por caminos terrestres como la distribución normal de obsidiana de El Chayal. El análisis microscópico permitirá una mayor claridad al respecto.

REFERENCIAS

Aoyama, Kazuo y Jessica Munson

2012 Ancient Maya Obsidian Exchange and Chipped Stone Production at Caobal, Guatemala. *Mexicon*, xxxiv (2): 34-42

Ardren, Traci y Justin Lowry

2011 The Travels of Maya Merchants in the Ninth and Tenth Centuries AD: Investigations at Xuenkal and the Greater Cupul Province, Yucatan, Mexico. *World Archaeology*, 43 (3): 428-443.

⁸ A menos que el análisis microscópico muestre otra información.

Arnauld, M. Charlotte

1990 El comercio clásico de obsidiana: rutas entre Tierras Altas y Tierras Bajas en el Área Maya. *Latin American Antiquity*, 1 (4): 347-367.

Barrett, Jason Wallace

2004 *Constructing Hierarchy Through Entitlement: Inequality in Lithic Resource Access among the Ancient Maya of Blue Creek, Belize*, doctoral dissertation, Office of Graduate Studies. Texas A&M University. EUA.

Bradley, Richard

1996 Hoards and Hoarding, en *The Oxford Companion to Archaeology*, Brian M. Fagan (ed.). Oxford University Press. Oxford: 305-307.

Braswell, Geoffrey E.

2013 Ancient Obsidian Procurement and Production in the Peten Campechano: Uxul and Calakmul During the Early Classic to Terminal Classic Periods. *Indiana*, (30): 149-171.

Braswell, Geoffrey E., John E. Clark, Kazuo Aoyama et al.

2000 Determining the Geological Provenance of Obsidian Artefacts from the Maya Region: A Test of the Efficacy of Visual Sourcing. *Latin American Antiquity*, 11 (3): 269-282.

Dávila-Alcocer, Víctor Manuel, Teresita López-Ortega y Ernesto Vargas Pacheco

2018 La cerámica a través de su análisis petrográfico. Estudio de piezas de la zona arqueológica El Tigre, Campeche, México. *Intervención*, 9 (18): 54-64.

Glascock, Michael D.

2002 Obsidian Provenance Research in the Americas. *Accounts of Chemical Research*, (35): 611-617.

Lozano Briones, Daniel

2012 *Las rutas de intercambio marítimas y el surgimiento de las ciudades del Posclásico en la Costa Oriental de Quintana Roo: la obsidiana*, tesis de maestría. Jefatura del Posgrado en Arqueología, ENAH-INAH. México.

2018 *El intercambio marítimo de obsidiana en el Posclásico: los casos de Xcaret y CALICA en la Costa Oriental de Quintana Roo*, tesis de doctorado. Jefatura del Posgrado en Arqueología, ENAH-INAH. México.

Meissner, Nathan J.

2017 A Social Network Analysis of the Postclassic Lowland Maya Obsidian Projectile Industry. *Ancient Mesoamerica*, (28): 137-156.

Meza Rodríguez, Carolina

2008 *Los Instrumentos de Pedernal (tuk 'tuunich) en El Tigre, Campeche. Procesos de explotación y consumo*, tesis de licenciatura. ENAH. México.

Moholy-Nagy, Hattula

2003 Source Attribution and the Utilization of Obsidian in the Maya Area. *Latin American Antiquity*, 14 (3): 301-310.

Nelson, Fred W., Jr. y John E. Clark

1998 Obsidian Production and Exchange in Eastern Mesoamerica, en *Rutas de intercambio en Mesoamérica, III Coloquio Pedro Bosch Gimpera*, Evelyn Childs Rattray (ed.). IIA-UNAM. México: 277-333.

Nelson, Fred W., Kirk K. Nielson, Nolan F. Mangelson et al.

1977 Preliminary Studies of the Trace Element Composition of Obsidian Artifacts from Northern Campeche, Mexico. *American Antiquity*, 42 (2): 209-225.

Pastrana, Alejandro

1987 Análisis microscópico de la obsidiana. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, xxxiii (1): 5-25.

Pastrana, Alejandro, Maite García Vallès y Lucero Morelos Rodríguez

2018 La obsidiana: un vidrio precioso milenar. Aspectos generales, geología e importancia histórica de la obsidiana del Cerro de Las Navajas, en *Guía de campo del Geoparque de la Comarca Minera*. México: 93-106.

Piña Chan, Román y Raúl Pavón Abreu

1959 ¿Fueron las ruinas El Tigre, Itzamkanac?, en *El México antiguo*, t. xi: 473-481.

Rodriguez Loubet, François

1985 *Les Chichimeques. Archéologie et Ethnohistoire des Chasseurs-Collecteurs du San Luis Potosí, Mexique*. CEMCA, Col. Etudes Mésoaméricaines, vol. XII. México.

Scholes, France V. y Ralph L. Roys

1968 *The Maya Chontal Indians of Acalan-Tixchel*. University of Oklahoma Press. Norman.

1997 *Los chontales de Acalan-Tixchel*,. Mario Humberto Ruz y Rosario Vega (trads.). CEMUNAM y CIESAS. México.

Silva de la Mora, Flavio G.

2018 Obsidian Procurement and Distribution in the Northwestern Maya Lowlands During the Maya Classic, a Regional Perspective. *Journal of Archaeological Science: Reports*, (18): 577-586.

Stark, Barbara L., Matthew A. Bost, Janine Gasco et al.

2016 Economic Growth in Mesoamerica: Obsidian Consumption in the Coastal Lowlands. *Journal of Anthropological Archaeology*, (41): 263-282.

Vargas Pacheco, Ernesto

2001 *Itzamkanac y Acalan. Tiempos de crisis anticipando el futuro*. IIA-UNAM. México.

2010 La legitimación de la realeza entre los mayas del Preclásico Tardío. Los mascarones de El Tigre, Campeche. *Estudios de Cultura Maya*, (xxxvi): 11-35.

2013 Patrón de asentamiento y organización sociopolítica de la provincia de Acalan (Campeche-México). *Revista de Arqueología Americana*, (31): 81-112.

- 2015 Adaptación tecnológica a los cambios climáticos en la región del Río Candelaria, Campeche, México. *Revista de Arqueología Americana*, (33): 85-113.
- 2018 *Itzamkanac, El Tigre, Campeche. Exploración, consolidación y análisis de los materiales de la Estructura 4*, Ernesto Vargas Pacheco (ed.). IIA-UNAM. México.

Vargas Pacheco, Ernesto y Angélica Delgado Salgado

- 2003 La Estructura 1 (o de Los Mascarones). El Tigre, Campeche: Reconstrucción hipotética, en *XVI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2002*, Juan Pedro Laporte *et al.* (eds.). Museo Nacional de Arqueología y Etnología. Guatemala: 982-993.

Vargas Pacheco, Ernesto y Adriana Hernández Granada

- 2010 El Preclásico Medio y Tardío en la Estructura 4 de El Tigre Campeche, en *XXIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2009*, Bárbara Arroyo *et al.* (eds.). Museo Nacional de Arqueología y Etnología. Guatemala: 726-749.

Vargas Pacheco, Ernesto y Kimiyo Teramoto Ornelas

- 1996 Las ruinas arqueológicas de El Tigre, Campeche. *¿Itzamkanac? Mayab*, (10): 33-45.

Inserción laboral de los arqueólogos

Liliana Marlen Rivas Aguilar*

Universidad Veracruzana

Miguel Ángel Casillas Alvarado**

Universidad Veracruzana

RESUMEN: *Esta investigación tiene como objetivos principales conocer cuáles son las características de los contextos del mercado de trabajo a los que se incorporan los arqueólogos y qué relación tienen con la formación en la que fueron preparados; proponemos una nueva perspectiva para observar cuál es el campo profesional del arqueólogo, saber cuáles fueron los mecanismos de incorporación al mercado de trabajo y qué tan satisfechos manifiestan estar con la formación recibida y con su actual empleo. Para el estudio se tomaron en cuenta a los egresados entre 2010 y 2015. Se utilizó la metodología mixta por la naturaleza del estudio, ya que abarca aspectos cualitativos como la opinión de los egresados y aspectos cuantitativos como los datos que demuestran el nivel de satisfacción con los resultados obtenidos.*

Para la recolección de datos se aplicó un cuestionario por medio de Google Forms; con los datos obtenidos en las preguntas abiertas se generaron nubes de palabras utilizando la técnica de asociación libre con ayuda del software IraMuTeQ.

PALABRAS CLAVE: *egresados, arqueología, mercado laboral, formación, satisfacción.*

Labor insertion of archaeologists

ABSTRACT: *This research has as main objectives to know what are the characteristics of the labor market contexts to which archaeologists are incorporated and what relationship they have with the training in which they were prepared; We propose a new perspective to observe what the profes-*

* liliana.riag02@gmail.com

** mcasillas@uv.mx

sional field of the archaeologist is, to know what the mechanisms of incorporation into the labor market were and how satisfied they state they are with the training received and with their current employment. For the study, the graduates between 2010 and 2015 were taken into account. The mixed methodology was used due to the nature of the study, since it covers qualitative aspects such as the opinion of the graduates and quantitative aspects such as the data that demonstrate the level of satisfaction with the results obtained.

For data collection, a questionnaire was applied through Google Forms; With the data obtained in the open questions, word clouds were generated using the free association technique with the help of the IraMuTeQ software.

KEYWORDS: *graduates, archaeology, labor market, training, satisfaction.*

INTRODUCCIÓN

El presente artículo es producto de un trabajo de investigación desarrollado en la Universidad Veracruzana (UV) con egresados de la licenciatura en Arqueología. La intención inicial fue realizar un estudio de egresados con atención a dos vectores principales: la formación y el mercado laboral.

Para poder realizar este estudio tuvimos como referente y antecedente el *Esquema básico para el estudio de egresados de educación superior* propuesto por la Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de la Educación Superior (ANUIES) [1998], sin embargo, realizamos algunas adecuaciones dado que los estudios de egresados tienden a desarrollarse bajo una visión económica de la educación en la que definen el éxito de los egresados de acuerdo con el tipo de empleo que poseen al egresar; se considera que un egresado es exitoso si su puesto ocupacional en el mercado laboral corresponde a la formación recibida y, por el contrario, es un egresado fallido aquel que ocupa un puesto que no tiene relación con lo estudiado.

Esta investigación hace de lado tal visión y se replantea el éxito de los egresados en función de satisfacción que manifiestan tener con relación a la formación recibida y con su empleo; los egresados pueden ser exitosos aun trabajando en un puesto laboral que no tenga relación con su formación y pueden estar satisfechos con ello.

También se suele recurrir a los estudios de egresados cuando se quiere investigar acerca de las condiciones del mercado laboral o los contextos de trabajo desde la perspectiva del empleador. Frente a ello optamos por concentrarnos desde la perspectiva de los egresados para tratar de ampliar el conocimiento sobre el proceso de inserción laboral.

Los estudios de egresados pueden ser también un referente de pertinencia y calidad de los programas educativos, pues al conocer su pers-

pectiva sobre la formación recibida bajo la experiencia que adquirieron los estudiantes, se pueden realizar propuestas de mejora para los programas de estudios; además se retroalimentan los procesos educativos de la institución, ya que precisar el perfil de egreso y el campo profesional de los egresados tiene la finalidad de “perfilar alternativas y estar a la altura de las necesidades del mercado laboral” [Betancourt *et al.* 2010]. En este sentido los estudios de egresados se elaboran al considerar dos ejes de acción; el mercado laboral y la formación que otorga en sus programas de estudios las Instituciones de Educación Superior (IES).

En esta investigación nos hemos propuesto conocer a qué se dedican actualmente los egresados de la licenciatura de Arqueología, cuáles fueron sus estrategias de incorporación al mercado laboral, cuál es su nivel de satisfacción con la formación recibida y con su empleo, finalmente, cuáles son las propuestas de mejora hacia la universidad señaladas por los mismos egresados.

Este trabajo toma distancia teóricamente respecto de cómo suelen ser sustentados comúnmente los estudios de egresados; la mayoría de ellos se basan en la Teoría del Capital Humano [Smith 1776], que es una teoría con una perspectiva económica de la educación, que reduce la experiencia escolar y al estudiante como un bien capital, al asegurar que los que invierten en la educación tendrán como resultado un valoración de su capital, reduciendo a los agentes sociales como un ser económico racional.

CONSIDERACIONES TEÓRICAS

Los estudios de egresados se inscriben en el campo de las relaciones entre la educación y el mercado laboral y su visión puede ser reducida al ámbito económico-educativo, “la relación educación-empleo-mercados de trabajo, ha cobrado importancia a partir del desarrollo de la Teoría del Capital Humano, con lo que ha crecido el peso otorgado a la dimensión económica de la educación” [Navarro 2014]. La Teoría del Capital Humano plantea que la educación equivale a una inversión rentable y no sólo a un bien de consumo, quienes invierten en la educación tendrán como resultado un capital, lo que se reduce a una visión mercantilizada de la educación. Las diferencias sociales de origen se diluyen bajo el axioma de que a mayor inversión de estudios, mayor capital, lo que implica que en el mercado laboral la remuneración tendría que ser equivalente al grado del capital acumulado.

En 1964, la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) argumentó que las inversiones a la educación generaban rentas mayores y que los gastos educativos eran un medio efectivo para incrementar la producción [Deninson 1964]. Debido a este planteamiento,

se crearon una serie de políticas de financiamiento dirigidas a instituciones que pudieran otorgar apoyo económico a los estudiantes que lo necesitaran para terminar sus estudios (becas) y la expansión educativa fue demandante [Navarro 2014].

La Teoría del Capital Humano se define en breve como el gasto que un individuo invierte a lo largo de la vida en la obtención de conocimientos, habilidades y capacidades para tener mejores oportunidades en el mercado laboral y mejorar sus condiciones de vida; sin embargo, para los profesionales y particularmente para los arqueólogos esta afirmación es errónea pues de nada servirá una alta inversión en la educación si no se toma en serio el quehacer de las disciplinas; Shanks y Mcguire [2016] señalan lo siguiente:

A menudo la arqueología no es tomada muy en serio, ni por el público en general, que la ve más como diversión que como trabajo, ni por colegas de otras disciplinas que la consideran más una habilidad técnica que un campo de estudio; es decir, más como artesanía que arte. Por lo tanto encontrar empleo resulta difícil ya que no se sabe en su totalidad sus campos ocupacionales.

Es importante reconocer que las estrategias que emplean los profesionales al egresar para la incorporación al mercado de trabajo no funcionan únicamente por medio de la valorización de los títulos obtenidos y que las IES no forman sólo para el trabajo, con los arqueólogos no es la excepción.

A pesar de las importantes contribuciones a la economía de la educación por parte de los defensores de la selección, el mercado laboral dual, la fila de trabajo y la hipótesis de la formación de la personalidad, aún no se ha formulado una teoría integral de la educación y los mercados laborales. La construcción de tal teoría que debe basarse en el concepto del capital humano trascendiendo sus limitaciones, sigue siendo una tarea vital en los años venideros [Angulo *et al.* 2012: 312].

Las principales críticas a la Teoría del Capital Humano son que tiene una visión meramente económica y se olvida de las relaciones sociales y aspectos personales de los individuos; que es una forma de mercantilizar a la educación y se corre el riesgo de afirmar erróneamente que, a mayor cantidad de títulos universitarios o de certificados que posee una persona, mejor será su puesto ocupacional, que la remuneración automáticamente será mayor y la empleabilidad no sólo depende de factores educativos sino también de factores externos a la educación.

Por lo tanto, al no existir una teoría que pueda explicar la relación entre educación y trabajo que supere el enfoque económico, los estudios de egresados convencionales son insuficientes porque no toman en cuenta aspectos que de alguna forma intervienen en el proceso de la empleabilidad. La perspectiva teórica que proponemos para el desarrollo de este tipo de investigaciones no es hacer de lado los referentes de la relación educación y trabajo, sino de incorporar sus elementos junto con otros que a nuestro parecer funcionan de forma holística e integral, sin reducirse a una visión económica-educativa y, así, contemplar aspectos socioculturales que son determinantes para la empleabilidad, por ejemplo, la edad, el género, la condición social, el origen social, las relaciones interpersonales, las estrategias de incorporación al mercado laboral, la geografía, el nivel de satisfacción con la carrera y con la experiencia institucional, con los conocimientos adquiridos, el plan de estudios cursado, entre otros.

EL ESTUDIO DE CASO

La Universidad Veracruzana es la institución de educación superior pública con mayor impacto en el sureste de la República mexicana y una de las más importantes del país; se creó formalmente el 11 de septiembre de 1944 como una institución pública respaldada por el gobierno del estado de Veracruz. A sus 73 años de creación se ha convertido en la principal institución de educación superior en el estado. La uv ha experimentado importantes cambios a lo largo de su evolución; cambios que se manifiestan principalmente en una diversificación de los campos abordados, en el número de áreas de formación y carreras que ofrece, en la cantidad y calidad de sus programas relacionados con las actividades de investigación, extensión universitaria y difusión cultural [Casillas *et al.* 2008]. Cuenta con cinco sedes: Xalapa, Veracruz, Córdoba-Orizaba, Poza Rica-Tuxpan y Coatzacoalcos-Minatitlán y abarca 27 municipios, ofrece 178 programas educativos de licenciatura en modalidad escolarizada, abierta y virtual de las cuales 158 cuentan con calidad reconocida, además de ofrecer 83 programas educativos en posgrado con calidad reconocida por el Padrón Nacional de Posgrados de Calidad (PNPC) del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT).

Dentro de la oferta educativa de la Universidad Veracruzana se puede encontrar la licenciatura en Arqueología con sede en la Facultad de Antropología en la ciudad de Xalapa. La Facultad fue fundada en el año de 1957 y es la segunda más antigua del país después de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Actualmente ofrece cuatro programas educativos de licenciatura: Antropología Social, Antropología Histórica, Antropología

Lingüística y Arqueología, adscritos a la Dirección General del Área Académica de Humanidades (uv Antropología, 2020).

La Facultad de Antropología ha procurado mantener el objetivo principal de preparar a profesionales capaces de realizar actividades de investigación y docencia en las áreas que cultiva, sin embargo, las carreras antes mencionadas no cuentan con un estudio de egresados que pueda brindar información acerca de sus profesionales en el campo laboral, su grado de satisfacción con la formación recibida por parte de los programas educativos y sus debilidades y fortalezas. Desde esta perspectiva, este trabajo tiene como propósito generar una reflexión sobre el campo de trabajo de los arqueólogos y producir información importante que les compete a las escuelas y facultades de antropología para la mejora de sus planes de estudios.

En la uv el programa de estudios de arqueología data del año 2000 por lo que necesita urgentemente ser revisado y actualizado. Las acreditaciones que ha recibido como un programa de calidad quedan en cuestión con el paso del tiempo pues la acreditación de calidad con vigencia de cinco años por el Consejo para la Acreditación de Programas Educativos en Humanidades (COAPEHUM) ha vencido, con base en este contexto, nació la curiosidad de saber cuál ha sido el impacto y el grado de satisfacción con la formación recibida, conocer algunas de las propuestas de mejora realizadas por los mismos egresados, como viejos estudiantes del programa de estudios.

METODOLOGÍA

Las preguntas generales que funcionaron de guía para esta investigación son las siguientes: ¿cuáles con las características de los contextos del mercado de trabajo a los que se incorporan los egresados de la licenciatura de Arqueología?, ¿cuáles son los factores que intervinieron en el proceso de incorporación al campo laboral? y ¿qué tan satisfechos se encuentran los egresados con la formación recibida?

La población de estudio se integró inicialmente por 121 egresados de la licenciatura en Arqueología entre los años 2010 al 2015, y como muestra final para el estudio sólo había 40 egresados. Optamos por una metodología mixta, determinada por la naturaleza del estudio, que abarca aspectos cualitativos como los que usamos para reconstruir la opinión de los egresados y aspectos cuantitativos en el tratamiento de los datos con los que construimos el nivel de satisfacción con los estudios obtenidos.

Las dimensiones que se emplearon en el estudio fueron las de origen sociofamiliar, trayectoria educativa, perfil socioeconómico actual, satisfacción y desempeño profesional. Se empleó el cuestionario como medio prin-

cial para la obtención de los datos, ahí se lanzó la pregunta “mencione cinco ventajas y cinco desventajas que otorga estudiar la licenciatura en Arqueología en la uv” y el discurso recolectado fue procesado en el software IramuTeQ [Molina 2017; Casillas *et al.* 2021] para la construcción de las nubes de palabras.

En la formación de las nubes de palabras se utilizó la técnica de asociación libre, propuesta por Abric [1994]. Se debe entender por asociación de palabras:

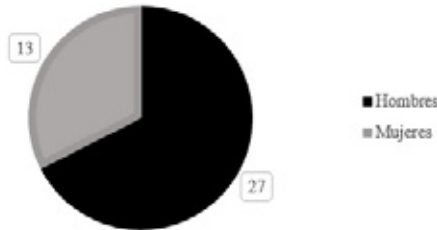
Una producción verbal [...] permite reducir la dificultad o los límites de la expresión discursiva a partir de un término inductor (o de una serie de términos), y en pedir al sujeto que produzca todos los términos, expresiones o adjetivos que se le presenten al espíritu. Es de carácter espontáneo por lo tanto menos controlado y la dimensión proyectiva de esa producción permite tener acceso, mucho más rápido y fácil que en una entrevista a los elementos que constituyen el universo semántico del término o del objeto estudiado. La asociación libre permite el acceso a los núcleos figurativos de la representación. [Abric 1994: 59].

Los procedimientos de análisis de una producción de asociaciones libres permiten extraer los elementos organizadores del tópico elegido, por ende, se recolectaron las palabras clave sobre las ventajas y desventajas a partir del término inductor: “estudiar la licenciatura en Arqueología en la uv”.

Características de los egresados

En este apartado se presentan los análisis de los datos obtenidos mediante el cuestionario aplicado a los egresados de arqueología y se dan a conocer las características generales de la población de estudio.

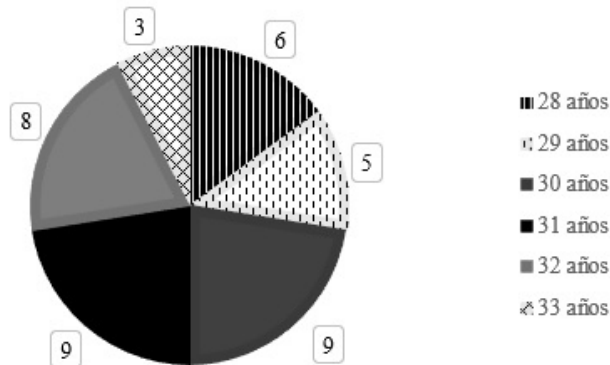
Gráfico 1
Distribución de la población final de estudio por género.



Fuente: Elaboración propia.

El gráfico anterior señala la distribución de la muestra de estudio por género, en el cual se puede observar que la mayor cantidad de encuestados corresponde al género masculino con 27 egresados, que representa un 67.5% del total de la muestra y en segundo lugar corresponde al género femenino con 13 egresadas, que representa un 32.5% del total de la muestra. Es importante mencionar que esta población responde a una circunstancia peculiar: durante la aplicación del instrumento se presentó mayor apertura y respuesta por parte de los hombres, quienes manifestaron una actitud positiva ante cualquier evento o situación que surgiera de la investigación, mientras que las mujeres presentaron poca disposición para responder el cuestionario.

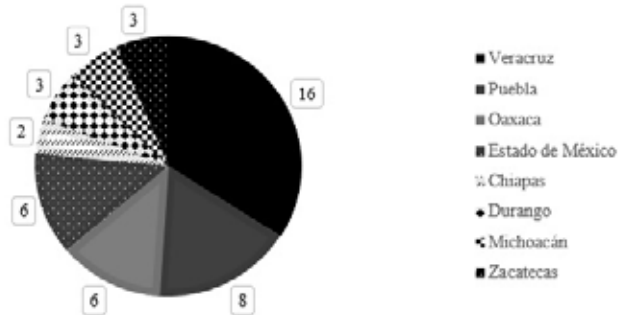
Gráfico 2
Distribución de la población final de estudio por edad.



Fuente: Elaboración propia.

En el gráfico 2 se puede observar la distribución de la muestra de estudio por edad, donde se aprecia que los egresados que tienen actualmente 30 y 31 años de edad tuvieron mayor participación en dar respuesta al cuestionario, seguido de los egresados que actualmente tienen 32 años de edad y le continúan aquellos de 28 años, en cambio, se recibieron muy pocas respuestas por parte de egresados con edades de 28, 29 y 33 años quienes relativamente manifestaron una actitud negativa para dar respuesta al cuestionario, por ello se logró una escasa población de esas edades. Es importante destacar que se habla de un rango de edades de entre 28 y 33 años pues son personas egresadas de entre los años 2010 y 2015.

Gráfico 3
Distribución de la población final de estudio por origen geográfico.



Fuente: Elaboración propia.

Con los datos obtenidos, se puede observar que más de la mitad de la población de estudios corresponde a estudiantes foráneos durante sus estudios de licenciatura en la uv. Esto indica que la licenciatura de Arqueología de la uv no sólo es sobresaliente en el ámbito estatal sino también en el ámbito nacional pues a personas de otros estados les resulta atractivo estudiar en la uv. Es importante esta información ya que la migración puede ser un factor influyente en la empleabilidad, pues no sólo se tienen posibilidades de crecimiento entre sus relaciones personales, académicas y laborales en un solo lugar sino también en otros estados y puede permitirles mayor movilidad social.

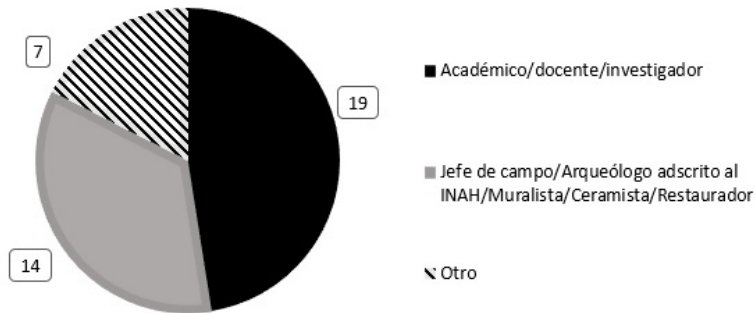
En relación con el origen sociofamiliar de los egresados se obtuvo información que puede explicar la importancia que las familias de los arqueólogos le otorgan a la formación académica, pues se descubrió que los padres

de los egresados cuentan al menos con el bachillerato concluido, también se presentaron casos con estudios superiores de licenciatura y hasta de posgrado, fueron pocas las familias que cuentan únicamente con estudios de educación básica, así que los estudiantes son hijos de familias en donde probablemente, el estudio sea de los principios más importantes como parte de su crecimiento personal y profesional.

EL TRABAJO

A continuación se presentan los resultados obtenidos en relación con las características de los puestos laborales que actualmente ocupan los egresados de arqueología; se hace un breve análisis sobre el nivel de satisfacción que manifestaron con sus estudios, con la UV y con su actual empleo.

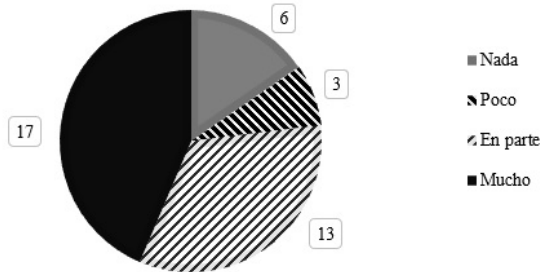
Gráfico 4
Puesto que el arqueólogo ocupa actualmente.



Fuente: Elaboración propia.

En el cuestionario se mostraron diferentes opciones de respuesta, sin embargo, se agruparon los puestos laborales en este gráfico considerando las respuestas proporcionadas por los encuestados. El 48% de la muestra señaló que su actividad laboral corresponde a la de ser docentes, investigadores o profesores-investigadores, mientras que el 35% de los encuestados indicaron realizar actividades propias y con relación a su formación. Este ítem dentro del cuestionario fue de opción libre y se les dio la posibilidad de compartir su puesto laboral, por esta razón el 17% de los encuestados representan aquellos egresados que se dedican a las ventas, son becarios CONACYT o son promotores culturales.

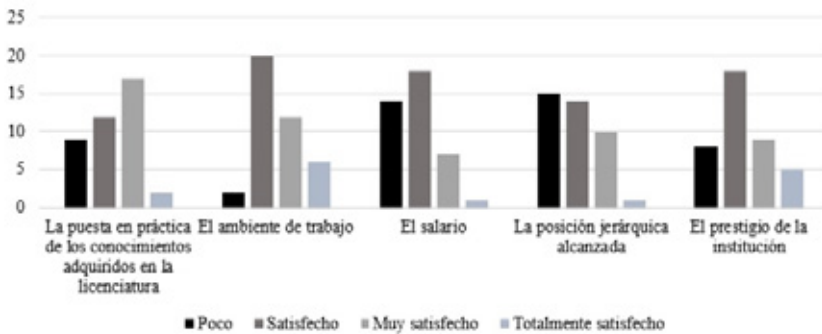
Gráfico 5
Grado en el que la actividad laboral coincide con la formación recibida.



Fuente: Elaboración propia.

En el gráfico anterior se puede observar que el 77% de la muestra trabaja actualmente ocupando un puesto relacionado con su formación, lo que indica que los egresados utilizan los conocimientos adquiridos durante los estudios de licenciatura en su actual empleo; en contraste, sólo el 23% señaló no coincidir en su empleo con lo que estudió.

Gráfico 6
Nivel de satisfacción.



Fuente: Elaboración propia.

En el gráfico anterior se puede observar y analizar los niveles de satisfacción que manifiestan los egresados de arqueología con respecto a su actual empleo. De la muestra, 17 encuestados manifestaron estar muy satisfe-

chos con la puesta en práctica de los conocimientos adquiridos en su actual empleo, dos encuestados indicaron estar totalmente satisfechos, 12 dijeron estar satisfechos, en contraste, nueve señalaron estar pocos satisfechos.

En cuanto al ambiente de trabajo, 20 son los encuestados que señalaron estar satisfechos con el ambiente de trabajo en su actual empleo, 12 dijeron que están muy satisfechos, seis encuestados indicaron estar totalmente satisfechos; mientras que sólo dos encuestados manifestaron estar muy poco satisfechos.

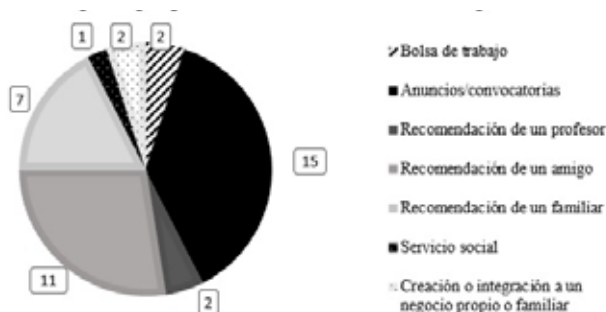
En el salario (prestaciones e ingresos), del total de la muestra de investigación, 18 encuestados indicaron estar satisfechos con su salario, mientras que 14 dijeron estar poco satisfechos. Son siete los encuestados que señalaron estar muy satisfechos y en contraste sólo uno indicó estar totalmente satisfecho.

Respecto a la posición jerárquica, de los 40 encuestados, 15 dijeron estar poco satisfechos con la posición que ocupan en su empleo actual, 14 señalaron estar satisfechos, 10 mencionaron estar muy satisfechos y sólo uno manifestó estar totalmente satisfecho.

El prestigio de la institución donde trabajan es también un referente; de los 40 encuestados, 18 mencionaron estar satisfechos con su prestigio, nueve señalaron estar muy satisfechos, ocho dijeron estar poco satisfechos y finalmente fueron cinco los encuestados que señalaron estar totalmente satisfechos.

De acuerdo con la información obtenida del gráfico anterior se puede apreciar que los egresados se encuentran en términos generales satisfechos con su empleo actual, en cuanto al ambiente de trabajo y el prestigio de la institución donde trabajan; manifiestan estar muy satisfechos con la puesta en práctica de los conocimientos adquiridos en la licenciatura; sin embargo, su perspectiva optimista se reduce en cuanto al salario y a la posición jerárquica que ocupan en su trabajo.

Gráfico 7
Medio principal por el cuál encontró el actual empleo.



Fuente: Elaboración propia.

en la uv. Las ideas centrales que se destacaron entre las ventajas son “campo” y “trabajo” asociadas con las prácticas de campo que se llevan a cabo durante los estudios, mencionaron que es un programa educativo que fomenta las prácticas de campo obligándolos a llevar la teoría a la praxis. Le sigue la palabra “multidisciplinar” haciendo referencia a que la licenciatura de Arqueología es una mezcla no-integradora de varias ciencias en donde Arqueología conserva sus propios métodos y suposiciones, el trabajo de campo es de carácter multidisciplinar y se le asocian ciencias como Antropología, Geografía, Historia, Geología, Paleontología, Ciencias Ambientales, entre otras.

Por otra parte se entiende que la uv es reconocida en el ámbito nacional pues también se repitió la palabra “prestigio” para aludir a que es una institución que se encuentra dentro de las 10 mejores en México y no sólo eso, también es un país con mucha riqueza cultural tal cual lo manifestaron con las palabras “país”, “riqueza” y “cultura”, que hace de la arqueología y de la uv una muy buena opción de estudio en México. Cuando mencionaron la palabra “investigación” señalaron que la investigación que es llevada a campo es la mejor pero lamentaban que sólo fuera durante los estudios, ya que las prácticas y la investigación de campo lo incluye el “programa” de estudios de la licenciatura, sin embargo, no es una opción para ejercerlo por cuenta propia porque tiene mucho que ver la intervención del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en las prácticas arqueológicas y antropológicas. En general, los egresados consideran que es una carrera que aporta conocimientos útiles para realizar estudios e investigación y que lo mejor de todo son las prácticas y el trabajo de campo. No cabe duda de que la parte predilecta de todo estudiante de Arqueología es el conocimiento llevado y aplicado a campo.

De igual manera, se les cuestionó las desventajas y se obtuvieron los siguientes resultados:

llazgos debido a que es considerado patrimonio cultural. Sólo uno de los egresados encuestados mencionaron ser arqueólogo adscrito al INAH.

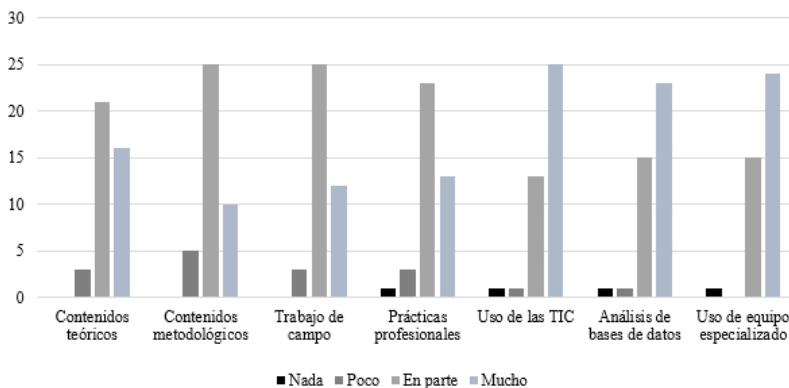
En la nube de palabras se puede apreciar que mencionaron las palabras “tecnologías” e “innovar”, los egresados dijeron que es muy importante actualizar el plan de estudios introduciendo técnicas innovadoras al trabajo de campo y más cuando la realidad social se torna complicada con lo que acontece desde marzo 2020 debido al SARS- COV-2 (COVID-19). Existen muchas técnicas novedosas que facilitan la investigación arqueológica y que son importantes enseñar a los estudiantes y para aplicarlas. Como se pudo notar, fueron mayores las desventajas (por frecuencia y número de palabras) que ventajas las que mencionaron los egresados de arqueología de la UV; es importante considerar las palabras expuestas por personas que pasaron por el plan de estudios vigente, escucharlos y no hacer caso omiso a sus sugerencias u observaciones ya que pueden ser de gran utilidad para realizar cambios y/o modificaciones.

Valoración de los estudios

Considerando que los estudios de egresados son referentes de retroalimentación para las IES para la mejora y actualización de sus planes de estudios, a continuación se presentan algunas propuestas de mejora al plan de estudios que tiene antigüedad de más de 20 años y sigue formando a profesionales.

Gráfico 8

Grado en el que el encuestado cree que es importante actualizar los siguientes aspectos del plan de estudios que cursó.



Fuente: Elaboración propia.

En el gráfico anterior se puede observar y analizar la frecuencia en la que los egresados señalaron los aspectos que se tienen que actualizar del plan de estudios de la licenciatura de Arqueología con base en su experiencia. De acuerdo con los contenidos teóricos y metodológicos, se puede observar que se deben actualizar de forma inmediata lo que se enseña y la forma en la que se enseñan. Mencionaron haber sido formados bajo una arqueología tradicional en la que sigue siendo un verdadero reto incorporar la innovación al trabajo de campo. Los contenidos teóricos del programa de estudios son buenos, sin embargo, la Facultad lleva 20 años implementando los mismos contenidos, indicador que es necesaria la revisión y actualización completa del mismo. Los descubrimientos e investigaciones suceden día con día, es urgente un cambio.

Al hablar del trabajo de campo y de las prácticas profesionales es evidente que es necesario un cambio enlazado a la innovación y a la incorporación de las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) a su profesión. Se halló que durante sus prácticas de campo fue escaso, incluso en algunos casos inexistente el uso de herramientas que favorezcan y agilicen su práctica profesional. Además de que se les forma para trabajar con las culturas del sur y del Golfo al hacer referencia a que a los egresados les hubiera gustado ampliar sus horizontes y hacer prácticas en culturas de todo el país y no solamente en las del sur.

En relación con el uso de las TIC añadieron que los docentes que posee la Facultad de Antropología son buenos catedráticos, son profesionales apasionados con su formación, sin embargo, la mayoría son mayores de edad y los describen como veteranos. Mencionaron que sus conocimientos sobre arqueología tradicional son muy buenos pero saben muy poco sobre las tendencias actuales de la ciencia, como la Arqueología Forense o Criminal y se le añade la dificultad que presentan para incorporar las nuevas tecnologías a su profesión. Es de suma importancia capacitar a los docentes y apoyarlos en el proceso de actualización. En cuanto al análisis de bases de datos y el uso de equipo especializado, es evidente que no lo fomenta el programa de estudios; si la incorporación de las TIC resulta un desafío, el uso de programas especializados y de bases de datos con más razón es alarmante.

Con los datos obtenidos se puede conseguir información muy valiosa que puede ser benéfica para la actualización del plan de estudios de la licenciatura de Arqueología de la UV. Está claro que, de acuerdo con la experiencia que los encuestados poseyeron al paso de su estadía en la licenciatura, es notoria la recomendación que dan acerca de que es necesaria la actualización del plan de estudios puesto a que los niveles “en parte”

y “mucho” fueron muy predominantes en todos los aspectos propuestos a mejorar. Especialmente el uso de las TIC, el análisis de bases de datos y el uso de equipo especializado, seguido de la actualización de contenidos teóricos, las prácticas profesionales y el trabajo de campo. Así que la licenciatura en Arqueología necesita una revisión completa de contenidos y priorizar a la innovación como parte de su plan de enseñanza y trabajo.

CONCLUSIONES

La mayoría de los egresados de arqueología no trabajan en el campo profesional que les corresponde pues indicaron que no pueden realizar investigación si no es autorizada, para ser breves, el INAH resulta un limitante para poder realizar investigación arqueológica y laborar dentro de su campo profesional y ejercer. Se entiende que toda investigación arqueológica debe ser monitoreada por las instituciones autorizadas pues todo hallazgo es considerado patrimonio cultural del país. En este sentido, los arqueólogos manifestaron tener complicaciones para poder incorporarse al INAH, existe oferta de trabajo dentro del instituto pero muchos entran por palancas más que por la misma oferta. Por otro lado, hay arqueólogos que están adscritos al INAH pero dijeron haber tenido contacto con algún profesor y/o conocido dentro del instituto para poder ser parte de él.

Por lo contrario, las características de los contextos del mercado de trabajo son totalmente distintos a su campo profesional, los resultados fueron muy variados pero entre ellos se destaca a la docencia; los egresados trabajan actualmente como docentes y académicos que no enseñan precisamente arqueología. En el caso de los investigadores, fueron dos los que están adscritos al INAH o realizan investigación financiada por CONACYT, pues se presentaron casos también de becarios CONACYT por estudios de posgrado. Es importante recalcar que los casos dedicados a la docencia fueron varios, por lo que se puede dar cuenta de que no todos los egresados logran ejercer en su totalidad lo aprendido durante la formación de la licenciatura pues su fuerte no es la docencia, sino la investigación arqueológica.

Otros contextos de trabajo fueron aquellos destinados a la curaduría de colecciones arqueológicas, museos o centros sociales y culturales como muralista, ceramista, promotor cultural o restaurador. Se reconoce que estos puestos mucho tienen que ver con la formación recibida pues aunque no se dedican a la investigación científica, pueden ejercer técnicas de conservación y cuidado del patrimonio cultural.

NUEVOS HORIZONTES

Los egresados de arqueología mencionaron que la enseñanza de la UV, con su plan de estudios antiguo, son contenidos tradicionales y ambiguos; recalcaron la importancia de innovar, de la actualización, de implementación de nuevas técnicas y métodos de trabajo para agilizar el trabajo de campo. También es necesario contemplar que existen muchas variantes de la arqueología y que la UV se está quedando atrás con la arqueología tradicional que todos conocen. Un ejemplo de esto es la investigación criminalística o arqueología forense; los arqueólogos podrían tener mayores oportunidades de empleo si poseyeran un amplio campo laboral si su formación se lo permitiera. Otro aspecto que va ligado a la innovación es la introducción de las nuevas tecnologías al trabajo arqueológico, así como los hallazgos que suceden día con día pues surgen nuevas técnicas y métodos para hacer el trabajo del arqueólogo de manera más eficaz y eficiente, como el uso del lidar y la fotogrametría, así los arqueólogos de la UV podrían llevar a cabo sus estudios de forma menos invasiva y agresiva, que permita obtener resultados más precisos.

REFERENCIAS

Abric, Jean Claude

1994 *Prácticas y representaciones*. Ediciones Coyoacán. México.

2008 *Psychologie de la communication: théories et méthodes*. Armand Colin. París.

Aguilar, José Gabriel y Ana Bárbara Mungaray Moctezuma

2019 La empleabilidad de los egresados de las universidades tecnológicas en México: un análisis de eficiencia. *Revista Iberoamericana de Educación Superior*, 10 (29): 3-24. doi: 10.22201/iisue.20072872e.2019.29.520.

Angulo, Grace Margarita, Raúl Pérez y Martha Yáñez

2012 Educación, mercado de trabajo y satisfacción laboral: el problema de las teorías del capital humano y señalización de mercado. *Revista de la Educación Superior*, 41 (163): 51-66.

Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de la Educación Superior (ANUIES)

1998 *Esquema básico para el estudio de egresados*. ANUIES. México.

Betancourt, Francisco, Humberto De Luna y José Luis Hernández

2010 Política educativa, seguimiento de egresados y mercado laboral en las instituciones de educación superior en México. *Cuadernos de Educación y Desarrollo*, 2 (21): 1-18.

Bourdieu, Pierre

1987 Los tres estados del capital cultural. *Sociológica*, 2 (5): 1-5.

Brennan, John

1985 Preparing Students for Employment. *Studies in Higher Education*, 10 (2): 151-162. doi: 10.1080/03075078512331378569.

1993 Students, courses, and jobs: the relationship between higher education and the labour market, en *Higher education policy series; 21*. Jessica Kingsley Publishers. Londres.

Brennan, John y Brenda Little

1996 *A Review of Work Based Learning in Higher Education*. A Centre for Higher Education Research and Information Learning (October).

Carreño, Paloma y Luis Punzo

2018 Nuevas tecnologías para el trabajo arqueológico. *Cienciamx*. Morelia: Michoacán.

Casillas, Miguel Ángel y José Luis Suárez

2008 *Aproximaciones al estudio histórico de la Universidad Veracruzana*. Universidad Veracruzana, Instituto de Investigaciones en Educación. México.

Casillas, Miguel Ángel, Jeysira Dorantes y Cintia Ortiz

2021 *Representaciones sociales, educación y análisis cualitativo con IRaMuTeQ*. Biblioteca Digital de Humanidades (BDH). México.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL)

2008 *Las relaciones económicas y comerciales*. Comisión Económica para América Latina y el Caribe.

Contreras, Angélica y Sergio Dávalos

2009 Inserción en el mercado laboral según especialidad. *e-Gnosis*, 7 (8): 1-11. México.

De Ibarrola, María y Sonia Reynaga

1983 Estructura de producción, mercado de trabajo y escolaridad en México. *Universidades, DIES*. México.

Deninson, Edward

1964 *The sources of economic growth in the United States and the alternatives before us*. Committee for Economic Development. Nueva York.

Feliu, Joan

2021 La asociación libre como metodología de investigación. *Jot down cultural magazine*: 1-8.

Fern, Miguel

2016 Reflexiones sobre la aplicación de tecnologías al trabajo arqueológico y la divulgación científica del patrimonio. *La Linde. Revista digital de arqueología profesional*, 6-2016: 64-78.

Gallardo Alvarado, Horacio

2014 *Educación y mercado de trabajo*. BUAP. México.

Martín Artiles, Antonio, Andreu López López, Pilar Carrasquer et al.

2019 Aprendizaje basado en el trabajo: trayectorias laborales discontinuas. *Cuadernos de Relaciones Laborales*, 37 (1): 203-229. doi: 10.5209/crla.63826.

Molina Neira, Josué

2017 Tutorial para el análisis de textos con el software IraMuTeQ. Grupo de investigación Dhigues, Universidad de Barcelona. Barcelona.

Navarro, José

2014 *La inserción laboral de los egresados universitarios*. ANUIES. México.

Ojeda, Mario Miguel, Sebastián Figueroa, Blandina Bernal et al.

2014 *Primer estudio de egresados del posgrado en la Universidad Veracruzana*, vol. 148, Imaginaria Editores. México.

Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE)

2020 *Education at a Glance*. OCDE Indicators Database. DOI:10.4135/9781529714395.n163.

Pinto, Luis

1957 Visión panorámica de la dinámica social. *Revista Mexicana de Sociología*, 19 (1): 209-222.

Planas, Jordi

2014 *Adecuar la oferta de educación a la demanda de trabajo. ¿Es posible?* ANUIES. México: 1-116.

Plata, Juan Carlos

2021 La Facultad de Antropología un medio para difundir sus logros. *Universo*, 5 (174): 1-2.

Ruíz, María Teresa

2020 *Estudio de egresados de la licenciatura de Teatro de la Universidad Veracruzana Plan MEIF 2000-2007*. Licenciatura de Teatro. Veracruz, México.

Shanks, Michael y Randall McGuire

2016 El oficio de la Arqueología. *Relaciones estudios de historia y sociedad*, 148. 153-184.

Smith, Adam

1958 (1776) *Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Fondo de Cultura Económica. México.

Valenti, Giovanna y Gonzalo Varela

2021 *Diagnóstico sobre el estado actual de los estudios de egresados*. ANUIES. México.

Valenti, Giovanna, Gonzalo Varela, Rosa González, et al.

1997 *Los egresados de la UAM en el mercado de trabajo : investigación evaluativa sobre la calidad de la oferta de servicios educativos*. UAM. México.

El Cholq'ij en la Medicina Maya Kaqchikel

Eréndira Juanita Cano Contreras*

CIMSUR, UNAM

Gloria Francisca Salazar Guarán**

GRUPO PARA EL FORTALECIMIENTO DE LA MEDICINA MAYA

RUJOTAY K'ASLEMAL.

RESUMEN: *El presente escrito describe las principales características del Cholq'ij —calendario sagrado de 260 días que ha persistido en las tierras altas mayas de Guatemala— en relación con los elementos terapéuticos, rituales y simbólicos que constituyen la medicina maya kaqchikel. Esbozamos las principales formas en las que los especialistas rituales y etnomédicos kaqchikel elaboran su diagnóstico, tratamiento y coadyuwan en el mantenimiento de la salud, enfatizando los aspectos de cosmovisión y calendáricos que subyacen a dichas prácticas. Desde un ejercicio de sistematización conjunto y en diálogo interepistémico, pretendemos plasmar los intereses de los especialistas etnomédicos y registrar únicamente la información que ha sido debidamente discernida y consensuada. De esta manera registramos los procedimientos, prácticas y conocimientos de la medicina maya kaqchikel, que se basan en el uso, manejo y conocimiento del calendario Cholq'ij, así como su relación y reflejo con los aspectos constitutivos de su cosmovisión.*

PALABRAS CLAVE: *Etnomedicina, cosmovisión, calendario maya, ajq'ij, coautorías locales.*

Cholq'ij Mayan Calendar and Kaqchikel Mayan Medicine

ABSTRACT: *This paper describes the main characteristics of the Cholq'ij —the 260-day sacred calendar that has persisted in the Mayan highlands of Guatemala— in relation to the therapeutic, ritual and symbolic elements of the Kaqchikel Mayan Medicine. We described the way in which the Mayan healers and shamans construct the diagnosis and treatment, either the way that they help to health maintenance. In that description, we emphasized the worldview and calendrical aspects*

* ereco@gmail.com

** panchita.kej@gmail.com

that are underlie these practices. From a joint systematization exercise and in an inter epistemic dialogue, we tried to reflect the interests of ethnomedical specialists and write only the information that has been duly discerned and agreed upon. We analysed the procedures, practices and knowledge of Kaqchikel Maya Medicine that are based on the use, management and knowledge of the Cholq'ij calendar, as well as its relationship and reflection with the constitutive aspects of the Kaqchikel Maya Worldview.

KEYWORDS: *Ethnomedicine, worldview, Mayan calendar, ajq'ij or day-keeper, local co-authorship.*

INTRODUCCIÓN

Los rasgos culturales que caracterizan a los actuales grupos étnicos pertenecientes a la familia lingüística Maya¹ se remontan a la cultura precolombina homónima y se reflejan en múltiples manifestaciones de larga duración [Freidel *et al.* 1999]. Entre los mayas de las tierras altas de Guatemala tal vez el rasgo cultural más sobresaliente es la permanencia de un sistema calendárico que data alrededor de 20 siglos [Rodríguez 2008] y aunque han tenido adaptaciones y cambios, conservan sus principales características.

En esta región actualmente los sistemas de conteo del tiempo son el *Ab'*, calendario agrícola o solar de 365 días, y el *Cholq'ij*, calendario ritual o adivinatorio de 260 días. El primero de ellos ha sido retomado como parte de los procesos de revitalización cultural generados por el pueblo maya en las últimas décadas; mientras que el segundo forma parte del conjunto de conocimientos que fueron transmitidos de manera oral por especialistas rituales y calendáricos (*ajq'ij*), posee mayor relevancia en la vida ritual, cultural, médica y comunitaria de la mayoría de los grupos mayas de Guatemala. Además de su historia de larga duración, alrededor del conocimiento y uso contemporáneo del *Cholq'ij* se han tejido importantes procesos de revaloración, reivindicación y revitalización cultural del pueblo maya.²

¹ En este texto usaremos las reglas gramaticales para la escritura de idiomas mayas establecidas por la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala. Así mismo nos sumamos a la corriente del Movimiento Maya que recomienda el uso de mayúscula inicial en los nombres propios que designan elementos culturales significativos para el pueblo maya.

² Sobre la construcción del pueblo maya como sujeto político colectivo, véanse las importantes reflexiones de Demetrio Cojtí [2006], Santiago Bastos y Manuela Camus [2003, 2007], Morna Macleod [2006] o Virginia Ajxup y compiladores [2010], por mencionar algunos autores. Micheka Craveri [2012], Canek Estrada [2014], Aaudelino

El grupo etnolingüístico Kaqchikel es uno de los que más ha protagonizado estos procesos políticos y culturales, siendo además mayoritario en el ámbito nacional en términos de número poblacional. No obstante su cercanía a centros de población urbanos y periurbanos, conserva una apreciable variedad de prácticas tradicionales, las cuales perduran principalmente en numerosas comunidades rurales, aunque también forman parte del acervo cultural de personas kaqchikel que se asientan en las principales ciudades del país. Uno de estos rasgos culturales, que se ha mantenido a pesar de las múltiples presiones y procesos de descalificación a que fueron sometido, es la medicina maya kaqchikel, la cual forma parte sustantiva de su cosmovisión y cultura.

Es sabido que los sistemas de conocimientos etnomédicos de un pueblo no son un conjunto de prácticas y saberes descontextualizados [González 1999] puesto que dentro se desarrollan elementos de adscripción identitaria, relacionados con los ámbitos social, cultural, político, económico y el contexto ambiental [Argueta 2012]; así, la medicina maya kaqchikel engloba un conjunto de saberes, prácticas, creencias y simbolismos enmarcados en procesos comunitarios, cosmogónicos, espirituales y pragmáticos.

Aunque reconocemos que cada especialista ritual y etnomédico kaqchikel tiene su propio conjunto de conocimientos y prácticas y que el área kaqchikel es amplia y diversa —por tanto es difícil hablar de una sola medicina maya kaqchikel— procuraremos reflejar la variedad de aspectos que nos han sido compartidos por diversos especialistas rituales, etnomédicos y calendáricos, además de basarnos en la misma práctica médica de una de las autoras de este artículo, Gloria Salazar.

De esta manera el presente escrito es producto de la colaboración intercientífica entre las autoras, quienes procuraremos reflejar una visión “desde adentro” y privilegiar los aspectos que —producto de diversos consensos y discernimientos— se desea difundir en términos de la academia occidental. Con este ejercicio pretendemos contribuir a los esfuerzos de documentación, sistematización y difusión de los conocimientos y prácticas mayas, en específico las del pueblo kaqchikel, en aras de generar nuevos y más productivos canales de comunicación entre diversas esferas de creación de conocimiento, que permitan la apertura de espacios de respeto, revaloración, revitalización y difusión del sistema médico kaqchikel, para contribuir a la ecología de saberes, en términos de la propuesta de Boaventura de Sousa [2012].

Sac Coyoy [2007], Paul Van den Akkeen [2015], así como la primera autora junto con Estrada, Page y Zent [2020] han escrito acerca de la permanencia, uso y características actuales de dicho calendario en Guatemala.

MAYAS KAQCHIKELES

El área geográfica de Guatemala donde habitan personas hablantes de kaqchikel abarca 47 municipios de siete departamentos: Chimaltenango, Sacatepéquez, Sololá, Guatemala, Suchitepéquez, Escuintla y Baja Verapaz [Richards 2003]. Esta área geográfica no ha variado de manera significativa desde el siglo xvi. El idioma kaqchikel ocupa el tercer lugar en Guatemala en cuanto a número de hablantes, con un total de 1 068 356 y únicamente superado por los grupos k'iche' y q'eqchi', de acuerdo con el xii Censo Nacional de Población y vii Censo Nacional de Vivienda de 2018 [INE 2019]. Asimismo, el idioma kaqchikel forma parte de la rama lingüística K'iche', que es la más numerosa de la familia lingüística Maya [UNICEF 2009].

Documentos coloniales basados en mitos precolombinos (los *Anales de los Kaqchikeles* y el *Popol Wuj* principalmente) asientan que el origen mítico de los kaqchikeles, al igual que el de los k'iche', tz'utujiles y los achi' es *Tollan*³. Sobre el origen histórico de los kaqchikeles, hasta hace algunos años se mantuvieron dos posturas: una de ellas argumenta que descienden de grupos toltecas que emigraron al sur de Mesoamérica y conformaron un grupo militarista alrededor del siglo xiii [Richards 2003]; por otro lado, en una postura que ha tomado fuerza en el último lustro, Paul van den Akker [2015] y Romero [2014] afirman que los kaqchikeles tienen continuidades lingüísticas, culturales y territoriales con los mayas del Postclásico, lo cual reivindica su origen maya.

Para los activistas mayas, la polémica sobre el origen histórico de los kaqchikeles ha sido fuente de descrédito en contextos que discriminan la lucha maya, al ser considerados por algunos detractores como descendientes de los nahuas, por tanto, fuera del origen y noción panmayista,⁴ algunos miembros del movimiento maya creen que se debe a que un alto número de ellos tienen gran injerencia en asuntos políticos nacionales, así como una importante visibilidad en procesos de reivindicación cultural.

³ Con seguridad este sitio refiere a la actual Tula, como sitio histórico; aunque es probable que se trate de un espacio mítico de creación.

⁴ Derivada de los procesos de reivindicación política, autoafirmación y reapropiación identitaria como respuesta al genocidio perpetrado contra los pueblos mayas durante el conflicto armado interno en Guatemala, la postura actual generalizada en la esfera pública y colectiva es la priorización de la adscripción "maya" antes que las autodenominaciones etnolingüísticas. Aunque no se prescinde de estas últimas, se refuerza el sentido colectivo de una noción panmaya (todos los mayas), que les sitúa como sujetos políticos con injerencia y envergadura nacional [Ajxup 2000; Ajxup *et al.* 2010; Bastos *et al.* 2003, 2007; Cojtí 2006; Macleod 2006; Morales 2004].

Debido a que el kaqchikel es uno de los grupos mayas más integrado a zonas urbanas y periurbanas cercanas a la capital y grandes centros poblacionales, el uso del idioma se está perdiendo entre las nuevas generaciones, quienes favorecen el uso del español en sus interacciones [Richards 2003]. Sin embargo, junto con el k'iche' y el q'eqchi', en los departamentos de Alta y Baja Verapaz, son los idiomas más enseñados en espacios mestizos de escuelas básicas, universidades e institutos de idiomas.

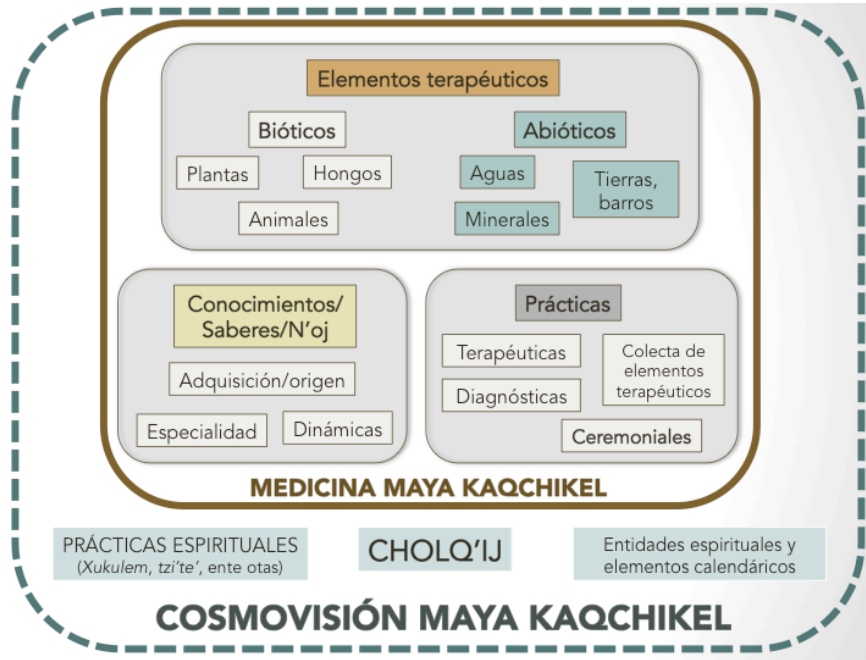
MEDICINA MAYA KAQCHIKEL

Desde la noción panmaya existe una serie de elementos culturales cuyos rasgos constitutivos pueden encontrarse de manera general en todos los grupos mayas de Guatemala. Desde esta postura la medicina maya se concibe como “el conjunto de ideas y prácticas propios de la cultura Maya, dirigidas a diagnosticar, prevenir, tratar y curar enfermedades propias, reconocidas por esta cultura. [...] es un sistema médico” [Pisquiy 2009: 39]. Partiendo de esta definición generalizada, es importante puntualizar que la medicina maya kaqchikel no se basa en la persona como entidad aislada ni en la enfermedad como patología desvinculada: los aspectos comunitarios y espirituales son de vital importancia en el proceso de recuperación de la salud de quien padece. Para los médicos mayas kaqchikel la espiritualidad es parte fundamental del ser humano, pues alma y cuerpo no se pueden separar y tanto la parte energética como la parte física del paciente deben ser atendidas de manera integral [Consejo Mayor de Médicos Maya'ob por Nacimiento 2016].

Así, la medicina maya kaqchikel se compone de un conjunto de prácticas, conocimientos, concepciones y elementos terapéuticos. Su ejercicio, adquisición y desarrollo se inscribe tanto en el ámbito material como en el espiritual y cosmogónico. Por ello en la medicina maya kaqchikel el proceso de salud/enfermedad/atención-prevención abarca una serie de elementos que se enmarcan en la cosmovisión maya kaqchikel, determinada en última instancia por el ciclo calendárico de 260 días (figura 1). Las entidades anímicas y calendáricas se encuentran en estrecha relación con prácticas espirituales y rituales regidas por los ciclos y temporalidades sagradas marcadas por el *Cholq'ij*.

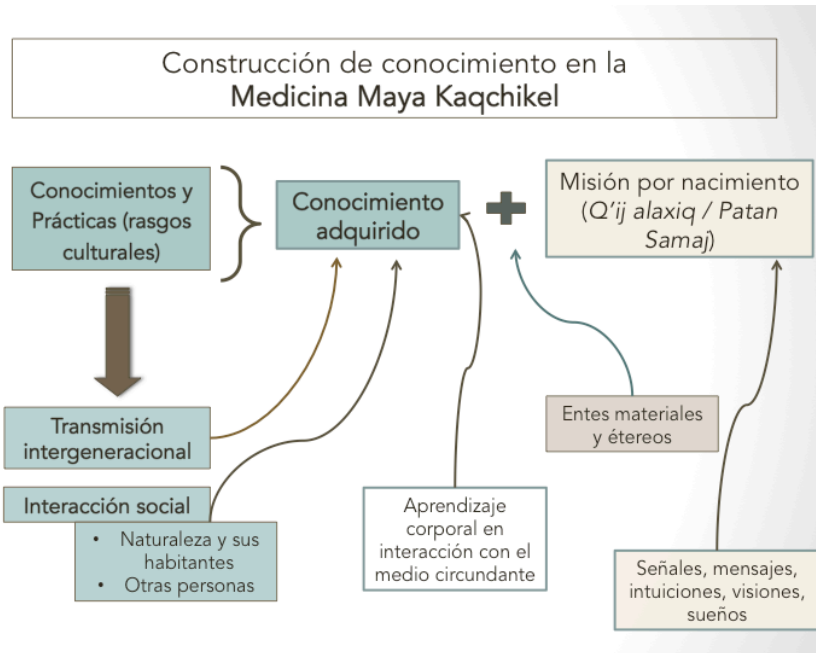
Al respecto, Gloria Salazar y el *ajq'ij* Luis Morales-Choy [com. per.] explican que la medicina maya kaqchikel es práctica y simbólica; está compuesta por aspectos adquiridos por transmisión directa desde otros médicos mayas, pero también tiene un profundo componente de aprendizaje

por medio de procesos cosmogónicos: sueños, señales, enseñanzas de entidades sobrenaturales, viajes espirituales, entre otros.



Esquema 1. Composición general de la medicina maya kaqchikel de acuerdo con la interpretación de las autoras.

En la medicina maya kaqchikel convergen una serie de elementos simbólicos que conforman el complejo salud/enfermedad/atención-prevención. El más importante es el sistema de conocimiento, uso y manejo de los elementos del *Cholq'ij*, el cual ha sido la base de la práctica etnomédica en ámbitos especializados. Como se verá más adelante, éste determina las misiones por nacimiento y las especialidades médicas y rituales de quienes detentarán el título de médico/a maya. Así, con un largo y complejo proceso de aprendizaje corporal, espiritual y ritual, los especialistas etnomédicos adquieren la competencia necesaria para ejercer la medicina maya kaqchikel.



Esquema 2. Construcción de conocimiento en la medicina maya kaqchikel de acuerdo con la interpretación de las autoras.

CALENDARIO MAYA CONTEMPORÁNEO: EL CHOLQ'IJ ENTRE LOS KAQCHIKEL

El sistema calendárico mesoamericano de 260 días ha sido registrado desde el Preclásico Temprano [Rodríguez 2008], sus primeras evidencias se encuentran en documentos del sureste de México. Aunque durante la invasión española, su uso y conocimiento fue perseguido y hubo intentos por desaparecerlo, el calendario persistió de manera oral y ha sido transmitido de generación en generación por especialistas calendáricos, sobre todo en el Altiplano guatemalteco [Sac-Coyoy, com. pers.]. Con ello no queremos afirmar que sus características hayan permanecido inalteradas durante sus casi 20 siglos de su uso, por el contrario y en consonancia con el dinamismo inherente a todas las expresiones culturales, ha sido adaptado a los nuevos tiempos, es un objeto de reinterpretaciones, adaptaciones e innovaciones, que le permite fungir como elemento constitutivo de la identidad panmaya, además de ser la base fundamental de la ritualidad y la etnomedicina contemporáneas de los grupos mayas del altiplano

guatemalteco. Si bien la permanencia del *Cholq'ij* en las tierras altas de Guatemala implica la transmisión y cuidado de conocimientos ancestrales transmitidos generalmente de manera oral, como buen producto cultural, no se encuentra exento de reinterpretaciones, adecuaciones y cambios. La continuidad del *Cholq'ij* está marcada por la negociación y apertura de sus custodios a nuevos procesos de aprendizaje y enseñanza que pueden incluir el diálogo con otras cosmovisiones, en aras de enriquecer la propia experiencia y asegurar su permanencia.

En cuanto a su estructura, la rueda calendárica del *Cholq'ij* resulta del engranaje progresivo de un ciclo de 20 días, representados por un “rostro del día” *nawal* o *alaxik*, cada uno con características simbólicas específicas, con otro ciclo de 13 numerales. La combinación entre los 20 *alaxik* y los 13 numerales o “niveles de energía” da como resultado el ciclo de 260 días [Cochoy 2006; Estrada 2014; Freidel *et al.* 1999; Gabriel-Xiquin 2000; Médicos Descalzos 2012; Sac 2007; Tedlock 1982]. El nombre calendárico que recibe cada uno de estos 260 días se compone por el vocablo que designa al *nawal* o *alaxik* del día con el numeral correspondiente.

Los *alaxik* o *nawales* son considerados deidades en sí mismos. Con frecuencia se hace referencia a ellos como *abuelos*⁵ o *ahaw*, vocablo que denota respeto y la concepción de que no se trata únicamente de nombres: los 20 vocablos que los designan refieren a elementos cosmogónicos que integran y dan sentido al universo; se trata de entidades con capacidad volitiva, de naturaleza dual —como desde la cosmovisión maya *kaqchikel* se concibe que es todo lo que integra el cosmos— con gran injerencia en la vida de todos los seres, inmanentes y sagrados; son constitutivos de todo lo que existe en el universo y están dotados de particularidades y energía.

Por ello los *alaxik* o *nawales* confieren características especiales al espacio-tiempo que dominan, las cuales se transfieren a las personas que han nacido bajo su influencia y a los elementos del medio que representan los conceptos encarnados por estas entidades. Ello determina su importancia adivinatoria, así como su significado e implicaciones ya que pueden variar de acuerdo con el área cultural, con el contexto en que sean usados y con los conocimientos y concepciones propias del o la especialista calendárica que lo maneje. Sin embargo, estas variaciones no modifican de manera profunda su sentido, pues siempre hacen referencia a los mismos elementos.

⁵ De esta manera se nombra a las entidades sobrenaturales que acompañan el quehacer de los *ajq'ijab* y designan tanto a las 20 energías *alaxik/nawales* del *Cholq'ij*, como a miembros del linaje colectivo y familiar, deidades y héroes míticos.

El manejo y comprensión de estas entidades es uno de los aspectos primordiales en el proceso de formación de los *Ajq'ijab*, quienes adquieren estos conocimientos por enseñanza oral directa de sus maestros y maestras, por medio de sueños y de percepción: estados meditativos, mensajes de maestros o entidades no encarnadas, ensoñaciones, presentimientos y sensaciones o señales corporales.

AJQ'IJAB, ESPECIALISTAS CALENDÁRICOS

Las personas que tienen la responsabilidad y el don de trabajar con el *Cholq'ij*, son denominadas *ajq'ij* (en plural *ajq'ijab*). Se trata de especialistas rituales cuya misión es comprender, conocer y manejar las energías del calendario, considerado sagrado, para acompañar y resolver procesos etnomédicos, sociales, espirituales o de cualquier otra índole. La palabra *ajq'ij* se compone por los vocablos *aj-*, prefijo de oficio y *q'ij* que significa “día, sol”, se traduce como “quien cuida/guarda/lleva los días/el tiempo” [Sac 2007].

El oficio de *ajq'ij* está marcado por múltiples implicaciones, interpretaciones y dimensiones simbólicas. Algunos críticos de la espiritualidad maya —como autodenominan en castellano su propia práctica los *ajq'ijab* contemporáneos— consideran que la actual figura del *ajq'ij* tiene mucho de reinención. No obstante, la figura del especialista calendárico se ha registrado en múltiples elementos arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos [Molesky-Poz 2006]. Aunque el vocablo en sí no se ha encontrado en registros arqueológicos, se sabe que el oficio de especialista calendárico está registrado desde el Preclásico [Sotelo 2000] y puede estar relacionado con los especialistas rituales llamados *aj-k'in*, encontrados en registros en la región Puuc. Así mismo, los actuales *ajq'ijab* pueden encontrarse en referencias coloniales como los “guardianes de los naguales” [Piazza 2012].

En cuanto a su proceso de aprendizaje o formación, generalmente comienza después de discernir de manera ritual que la causa de enfermedades inexplicables, circunstancias adversas en la vida, la escucha, visión o llamados en sueños o en estado vigilia por parte de entidades sobrenaturales, es un llamado a ser *ajq'ij*. Con frecuencia, el o la especialista consultada guiará a la persona en su proceso de aprendizaje o le canalizará con otro *ajq'ij* cuyo acompañamiento sea acorde con las características calendáricas del aprendiz.

Llevar el sino de fungir como especialista calendárico se considera un don divino al que se denomina *Patan Samaj* o “Misión Sagrada” con la que se nace y se trae marcada desde el momento de la concepción, en consonancia

con las energías prevalentes del *Cholq'ij* en el *kajtzuj* o “cuadrante maya”.⁶ Así, las enseñanzas no solamente se transmiten de manera oral, sino que se enfocan en “activar” las aptitudes que la persona trae consigo.

ELEMENTOS CALENDÁRICOS EN LA MEDICINA MAYA KAQCHIKEL

Como se ha mencionado, el *Cholq'ij* es un aspecto fundamental de los procesos de salud/enfermedad/atención-prevención en la medicina maya kaqchikel; los días calendáricos o *alaxik/nawales* como verdaderas deidades [Craveri, 2012] pueden intervenir en la recuperación del equilibrio y determinar el curso que tomará una enfermedad. Es por ello que los procesos de aprendizaje de los especialistas médicos kaqchikeles se basan en su conocimiento, manejo y uso.

En los procesos terapéuticos las y los *ajq'ijab* realizan procedimientos que implican el uso y manejo de las energías del *Cholq'ij*. En primer término indagan acerca de las *energías* que rigen al paciente, esto es su *kajtzuj*.

El *kajtz'uj* o “cuadrante maya” es el cálculo de los *alaxik/nawales* que rigen el día de nacimiento, los que se encontraban presentes en la concepción y los que acompañan el destino, futuro o misión en la vida. Cada uno de ellos a su vez se encuentra asociado con un par de *alaxik/nawales* más, que serán sus “aliados”: influirán de manera positiva o negativa en las características de la personalidad. Este cuadrante permite al *ajq'ij* vislumbrar las cualidades específicas de sus pacientes, su proclividad a ciertas enfermedades y su capacidad para desarrollar habilidades curativas específicas.

Una vez que se han comprendido las energías o *alaxik/nawales* que acompañan a la persona, se investiga el día calendárico (*alaxik/nawales*) cuando se presentó el padecimiento o que pueden estar relacionados, lo cual determina los días propicios para llevar a cabo los procedimientos terapéuticos necesarios para retirar la enfermedad y restablecer el equilibrio energético del paciente.

⁶ Cuando un/a *ajq'ij* consulta el *alaxik* y el numeral (del uno al 13) cuando ha nacido la persona, para comprender su misión y características, también puede discernir —por medio de ciertos cálculos matemáticos relacionados con el cómputo del tiempo en el *Cholq'i*— cuál es la energía que marcó su concepción y cuáles son los *nawales/alaxik* que acompañan su misión en esta vida y complementan su ser, dotándole de características energéticas, de personalidad y espirituales que pueden coadyuvar en el desarrollo de sus dones y la paliación de sus debilidades o “vergüenzas”, *wuqu' kaqix* (o antivales) que debe vencer una persona para fortalecer la misión del ser. Éste es el conocimiento del *kajtzuj* o “cuadrante energético”, concebido como un “mapa” que permite conocer en profundidad a la persona [Gabriel-Xiquin, 2000, 2008; García *et al.* 2009].

Si la persona tiene “misión” o *q'ij alaxik*, significa que si tiene la energía de nacimiento para fungir como especialista calendárico, ritual o médico, uno de los procedimientos fundamentales para recuperar la salud será el acompañamiento o guía para que desarrolle y potencialice sus dones. El no cumplimiento de ello podría acarrear consecuencias en su salud física, mental, espiritual y emocional.

PROCEDIMIENTOS DIAGNÓSTICOS

En la medicina maya kaqchikel se concibe que las enfermedades pueden tener diversos orígenes: a) ser malestares físicos relativamente azarosos; b) provenir de un desequilibrio energético en la persona debido a alguna falta, susto o circunstancia adversa en la vida del paciente; c) ser el resultado de la intromisión de energías “oscuras” adquiridas en contacto de un sitio sagrado o por intermediación de un *ajitz'* (un *ajq'ij* que ha tomado el camino de dañar a las personas y trabajar con “energías negativas”).

Cada *ajq'ijab* va desarrollando, con base en su experiencia, conocimientos y revelaciones, sus propias maneras de descifrar los signos y síntomas de sus pacientes por medio de diversos medios físicos y espirituales. Los primeros implican una exploración física a manera de diagnóstico clínico. Los segundos involucran el manejo de conocimientos cosmogónicos y en términos generales se les denomina “consultar a los abuelos”. Ello generalmente se hace por medio de la consulta de la sagrada *vara'* o *tzi'te'*, aunque también se pueden usar otro tipo de elementos, como minerales, huevos o candelas. Algunos *ajq'ijab* tienen la vocación de comunicarse despiertos y a voluntad con los maestros espirituales que les guían en sus procesos curativos (*aj paxamanil qati'i qamama'*), realizados en procesos que impliquen enfermedades complejas, sea por su origen o por los síntomas y deterioro corporal que trae consigo.

En las siguientes líneas esbozaremos las principales herramientas diagnósticas empleadas por las y los médicos Kaqchikeles.

Discernimiento ritual

Una de las maneras en que desde la medicina maya kaqchikel se puede comprender el origen y curso que tomará la enfermedad, así como la manera de tratarla, es por medio de discernimientos rituales, llevados a cabo en espacios de ceremonias sagradas llamadas *xukulem* o *mejelem*, realizadas en el altar del *ajq'ij* o en altares de lugares sagrados. Mismas que serán descritas más adelante.

Diagnóstico por medio del tzi'te' o vara'

Una de las formas más frecuentes para comprender el origen de las enfermedades y las mejores vías para la recuperación de la salud, es la lectura de las semillas de *tzi'te'* (*Erythrina berteroana*) que integran la *vara'*, *patan samaj* o envoltorio sagrado del *ajq'ij*. Se considera que esta envoltura es una suerte de representación física de las 20 energías o *alaxik/nawales* que conforman el *Cholq'ij*, además de simbolizar la materialización de las deidades y ancestros que guían el quehacer de un *ajq'ij* que ha recibido su sagrada misión.⁷ Es por ello que la mayoría de los especialistas calendáricos lo guardan con recelo y sumo cuidado, prohíben que otra persona lo porte o llegue a tocarlo. Se explica que cuando se recibe la *vara'*, es como si “se casara” con ella y se le considera su pareja espiritual en un sentido tradicional: siempre que la persona emprenda un viaje debe llevarla consigo y cuidarla como su más preciada pertenencia.

La manera de efectuar el discernimiento se basa en conteos que están en concordancia con el día calendárico (*alaxik/nawal*) en que se realice la consulta o que tenga mayor relación con el padecimiento. Para ello realizará una pregunta específica y acomodará un cierto número de semillas para proceder a descifrar los mensajes que le son revelados. Puesto que se trata del objeto ritual más sagrado que poseen, su uso implica técnicas que únicamente los *ajq'ijab* conocen y que pueden tener ligeras variaciones entre especialistas. El número de semillas de *tzi'te'* que contiene el envoltorio está relacionado directamente con los ciclos del *Cholq'ij* y generalmente se acompañan de cuarzos, jades y otros minerales destinados a potenciar su fuerza y ayudar en la lectura de las señales.

Este es el método de diagnóstico más usado y se considera el más acertado. Se dice que cada uno debe ser capaz de leer su *patan samaj*, *tzi'te'* o *vara'* al menos de ocho maneras distintas,⁸ puesto que es el fundamento de su quehacer. En primer término por medio de su consulta se debe confirmar si el *ajq'ij'* está facultado-autorizado o no por *los abuelos* para

⁷ También llamada *patan samaj*. Con este vocablo se designa tanto al envoltorio sagrado que contiene las semillas de *tzi'te'*, como a la misión de vida en sí misma que implica ser *ajq'ij*.

⁸ Este número se relaciona con una de las festividades calendáricas más importantes para los *ajq'ijab*, el *wajxaqib b'atz*, día 8 *b'atz*, fecha cuando se entregan nuevas misiones y se renuevan y agradecen las que ya son ejercidas, pues el día *b'atz* se relaciona con el tejido. Metafóricamente implica “amarrarse ocho veces”, con la propia faja, en la sagrada misión: el mismo número de formas en que se puede consultar el *tzi'te'*. El 8 *b'atz* ha sido propuesto por algunos autores [Akker 2015; Tedlock 1982; Zamora 2019] como el día en que inicia el *Cholq'ij*.

tomar el caso. Posteriormente la consulta del *tzi'te'* ayuda a conocer el origen y características de la enfermedad o padecimiento, complementada con otro tipo de diagnósticos tanto físicos (valoración, pulsación, toques) como simbólicos o espirituales (lectura de un puro o tabaco, quema de velas de colores y materiales específicos, sueños, percepciones).

Uso de tabaco

Se trata de una técnica usada por la mayoría de los *ajq'ijab*, aunque se considera que quienes mayor poder para trabajar con esta planta sagrada son los que poseen la especialidad de ser *ajmay*, esto es, trabajar energéticamente con el tabaco.

El procedimiento consiste en el encendido de uno o eventualmente más puros, previa petición de permiso e invocación a las deidades y *alaxik/nawales*. Los puros son fumados por el o la *ajq'ij* y en ocasiones también por el paciente; para solicitar a los *abuelos* que revelen el estado de la persona y ser la vía para enlazar la energía espiritual del médico kaqchikel con la de su paciente. Una vez que el puro ha sido consumido, se le ha desprendido una parte o caído la ceniza, procede a descifrar los mensajes depositados por los *abuelos*, denominado “la lectura del puro”, y se realiza inquiriendo en las formas que se presentan en el extremo quemado del puro, su manera de consumirse, los síntomas físicos del paciente y/o las señales corporales y mensajes sutiles que durante el proceso ha recibido el o la *ajq'ij*.

Discernimiento con candelas

De manera similar a la consulta con tabaco, los *ajq'ij* pueden preguntar a los *abuelos* acerca del mal que aqueja al paciente, su origen y tratamiento, con el uso de velas, que serán ofrendadas en su altar o en algún sitio sagrado o natural, dependiendo de la enfermedad y las circunstancias específicas de la consulta. Estos factores también serán determinantes para decidir las características de las velas que serán ofrendadas, que pueden ser de diversos colores y materiales (sebo de res, cera o parafina, incluso de arrayán)⁹ con base en los síntomas que muestre la persona atendida. Las velas son encendidas bajo cierto orden que hace referencia a números contenidos en el *Cholq'ij* y a los *alaxik/nawales* con los que se trabajará.

⁹ *Myrica cerifera*, un árbol de cuyos frutos se obtienen velas de uso principalmente ritual. Su elaboración es artesanal y el conocimiento necesario para su fabricación está casi extinto, permaneciendo en pequeñas familias oriundas del departamento de Baja Verapaz.

Los mensajes recibidos son descifrados y contrastados con lo que se haya podido conocer mediante otras técnicas de diagnóstico y se manifiestan en la manera en cómo se consumen, el chisporroteo o movimiento de las llamas, las figuras que se forman con la cera derretida o los mensajes recibidos por el o la *ajq'ij* en su propio cuerpo.

Pulsar la sangre

Es una de las maneras físicas de diagnóstico de la medicina maya *kaqchikel* y está presente en los sistemas médicos de otros grupos mayenses [Holland 1963; Page 2005]. La técnica de “pulsar la sangre” permite al médico “escuchar” el espíritu del paciente para conocer cuáles podrían ser las causas de su padecimiento; permite descubrir si existe algún tipo de entidad maligna que pudiera estar causando la enfermedad. Como sucede con el resto de las prácticas y procedimientos de la medicina maya, la manera en que se realiza la pulsación puede tener ligeras variaciones entre especialistas; la capacidad de hacerlo se considera un don con el que nace la persona y que, aunque es desarrollado durante el proceso formativo, no es posible que sea “aprendido” por mera enseñanza.

Para hacer el diagnóstico el o la especialista toma la muñeca o alguna de las 13 principales articulaciones del cuerpo¹⁰ —las que se consideran los sitios donde la sangre late con mayor fuerza debido a que son puntos clave de entrada y salida de energía de la persona— y “escucha” los mensajes de la sangre, ya sea colocando directamente su oído en el punto o simplemente sintiendo las variaciones y vibraciones que emite la persona. Parte de sus atributos como especialista es que puede recibir señales de confirmación o aclaración en diversos puntos de su propio cuerpo, los cuales le ayudan a tener un diagnóstico más claro sobre el mal que aqueja al paciente.

Lectura de huevos de aves

Se usa principalmente en el tratamiento de niños y se trata de una técnica diagnóstica empleada tanto en el ámbito de la medicina doméstica, como entre especialistas médicos. Consiste en pasar por el cuerpo de la persona afectada un huevo de gallina, pavo o pato que después es vertido en un vaso con agua para descubrir las enfermedades que puedan estar presentes, por medio del desciframiento de las figuras, formas y hasta colores que se forman en la mezcla.

¹⁰ Ya sean tobillos, rodillas, cadera, hombros, codos, muñecas y nuca. Su número refiere a los 13 “niveles” de energía que componen el *Cholq'ij*.

Cuando se trata de un mal menor, este procedimiento puede ser suficiente para sanar a la persona.

Diagnóstico físico por medio de masajes y toques diagnósticos

Cuando se presentan dolores corporales, estomacales, “de vientre” y en general, padecimientos internos, además de problemas motrices, musculares y óseos; las y los médicos kaqchikeles realizan masajes que les permiten *sentir* dónde se encuentran las anomalías o desequilibrios, para poder aplicar remedios y técnicas que permitan recuperar la salud.

Las personas que son médicas por nacimiento tienen la capacidad de ubicar el sitio exacto donde se aloja el mal por medio de ligeros toques con la mano o las yemas de los dedos, para posteriormente realizar los movimientos necesarios y erradicar la enfermedad. Se considera que esta habilidad proviene de la combinación de “algo que ya se trae”, el don dado por su misión de vida, con la habilidad adquirida y de las enseñanzas de terapeutas con mayor experiencia.

Sueños y mensajes de los abuelos

Cuando existen padecimientos relacionados con elementos espirituales y sobrenaturales, las y los *ajq'ijab* piden a *los abuelos* que les expliquen en sueños de dónde viene el mal y cuál es la mejor forma de tratarlo. Este tipo de diagnóstico es únicamente asequible para quienes son médicos mayas por nacimiento y por tanto también son *ajq'ij* (especialistas calendáricos), ya que tienen el permiso de las entidades sagradas, las cuales les asisten en el desarrollo de su misión de vida.

Algunos especialistas tienen la capacidad de recibir estos mensajes por medio de ensoñaciones, intuiciones, sensaciones corporales, percepciones y visiones.

Diagnóstico por medio de piedras y cristales

Algunos médicos mayas poseen piedras, cuarzos y otros cristales que les auxilian en el diagnóstico de enfermedades, aunque se trata de una técnica poco difundida entre *ajq'ijab* kaqchikeles.

Consiste en la lectura de cambios perceptibles en el mineral únicamente para el especialista, en presencia de un paciente, al elaborar una pregunta específica en la consulta o en contextos rituales.

XUKULEM/MEJELEM: ESPACIO SAGRADO

Uno de los actos rituales más importantes en la espiritualidad maya es la realización de ofrendas en ceremonias de fuego sagrado. Este espacio

numinoso en el que se recrea simbólicamente el *Cholq'ij* se denomina *xukulem* o *mejelem* y durante el mismo se invocan las 260 energías calendáricas, en una forma de recreación del tiempo original al invocar el ordenamiento primigenio.

En un *xukulem* se ofrecen como ofrenda numerosos materiales: distintos tipos de resinas y copales, candelas, alimentos, flores, plantas medicinales o consideradas sagradas, bebidas alcohólicas, azúcar, miel, dulces u otros elementos específicos.

Las ofrendas son entregadas a *los abuelos* y a los *alaxik/nawales* como “un banquete” que se les otorga en agradecimiento a las bendiciones y dones recibidos, así como para pedir su consejo y ayuda en el diagnóstico y tratamiento de la persona afectada. Aunque generalmente se realizan para rogar por el restablecimiento del equilibrio espiritual necesario para recuperar la salud; en ocasiones los padecimientos son difíciles de diagnosticar y el o la *ajq'ij* debe recurrir a estos espacios rituales para entablar un diálogo directo con *los abuelos*, quienes responderán por medio de señales y mensajes en el fuego¹¹ que serán discernidos e interpretados por el o la *ajq'ij*.

El *xukulem* se realiza en “altares mayas”: sitios arqueológicos y otros lugares considerados sagrados desde la cosmovisión maya *kaqchikel*, como cimas de montañas, entradas de cuevas, lagunas, volcanes, nacimientos de agua o formaciones rocosas con formas alusivas a alguno de los *alaxik/nawales*. El sitio donde se hacen las ceremonias destinadas a recuperar la salud del paciente dependerá de las características del padecimiento y como consecuencia del *alaxik* específico con quien se trabajará. En los espacios rituales se llevan a cabo limpias, armonizaciones y otros procedimientos destinados a equilibrar al paciente en aras de que recupere su salud.

Las ofrendas varían ligeramente, así como la manera de colocar los materiales y el desarrollo del rezo, dependiendo del origen y causa de la enfermedad, por tanto, el *alaxik/nawal* con quien se establece el diálogo. Aunque los detalles dependen de la creatividad del *ajq'ij* y el motivo de la ceremonia, en términos generales se comienza al colocar una base de azúcar que representará la figura del glifo perteneciente al día calendárico con el que se trabajará.

Posteriormente se colocan panelas o piloncillos de caña, inciensos de diversos tipos: palito (extraído de árboles de copal o ramas de algún otro

¹¹ Por ejemplo, la dirección hacia la cual se dirigen las llamas, la presencia de humo de diversos colores, olores, chispas y otras percepciones que tiene el o la *ajq'ij* en su propio cuerpo.

árbol bañadas con trementina), copal “de lagrimita” y “de cáscara” (resina y corteza de *Bursera* spp.), *pom* o copal cobanero,¹² ensartes (conglomerados de copal con elementos inflamables, como aserrín y brea), copales en forma de bola, estoraque (pequeñas copas de aserrín, brea y resinas), cuilcos,¹³ frutas, mirra (*Commiphora myrrha*), puros, ocote de pino, dulces, miel, cacao, semillas como ajonjolí y maíz palomero, pan, canela, chocolate, *cuxa* o aguardiente, velas y veladoras de diversos colores y materiales, en algunas ocasiones colocan carnes, pescados o algún animal vivo que es sacrificado en casos de enfermedades o daños espirituales graves.

Generalmente se utilizan candelas de seis colores base que representan los cuatro rumbos del cosmos: rojo en el oriente, negro en occidente, amarillo para el sur y blanco para el norte, además de azul para representar el *Uk'ux Kaj* (Corazón del Cielo) y el *Uk'ux Ulew* (Corazón de la Tierra). A estas velas se suman otras de distintos colores para reforzar la intención de la ceremonia, además de candelas de sebo de res, ofrendadas a las personas que han fallecido y a los *alaxik/nawales Keme'* y *Ajmaq*, relacionados con la muerte, el inframundo, los ancestros y la admisión de culpas y faltas, así como la respectiva asunción de compromisos para el resarcimiento de daños cometidos.

Algunos *ajq'ijab* ofrendan huevos de aves, limones, chile o sal. En general, los elementos utilizados son determinados por la intención de la ceremonia, así como el tipo de “trabajos” que realiza el o la *ajq'ij*. Se afirma que quienes ofrecen alimentos picantes o que no son dulces ni desprenden olores agradables son personas que trabajan con mayor frecuencia con entidades del inframundo o ligadas a aspectos negativos del cosmos. Sin embargo no existe una categorización tajante entre energías o entidades “buenas” y “malas” ya que uno de los principios fundamentales de la cosmovisión maya kaqchikel es que todo en el cosmos tiene una naturaleza dual y lo que mantiene el universo es el equilibrio dinámico entre estos dos grandes aspectos y energías que sostienen al mundo.

¹² Llamado así porque se extrae de los árboles de *Protium copal* en comunidades del departamento de Alta Verapaz, cuya capital es Cobán.

¹³ Se trata de dos tipos de inciensos usados como combustibles del fuego a manera de pago simbólico; están elaborados con aserrín, brea y copal. Originalmente recibieron este nombre en alusión a la localidad Cuilco en el departamento de Huehuetenango.

USO DE PLANTAS MEDICINALES EN LA MEDICINA MAYA KAQCHIKEL

Uno de los elementos terapéuticos más importantes de la medicina maya kaqchikel es la herbolaria. Entre numerosos *ajq'ij*, su uso y procesamiento se basa en aspectos cosmogónicos íntimamente ligados a los ciclos calendáricos marcados por el *Cholq'ij*. Así, la intención con la que se maneje la planta estará en función del tipo de padecimiento a tratar, ya sean enfermedades preponderantemente físicas o padecimientos espirituales o energéticos, en cuyo caso las especies seleccionadas se asocian simbólicamente con los *alaxik/nawales* que es necesario equilibrar en los pacientes.

En la medicina maya kaqchikel cada planta tiene su energía (*chajinel*) y su espíritu (*rajawal*), los cuales le dan características asociadas al *Xibalba* (inframundo) o a las esferas celeste o terrestre. Ello determina su uso en enfermedades específicas, ya que los padecimientos también se asocian a las diversas esferas cósmicas. Algunas plantas tienen cualidad dual y ello les permite tener la capacidad de atender tanto la afección física, como la energética o espiritual, equilibrando las energías del paciente.

Con base en el *alaxik/nawal* de nacimiento del paciente y las características de la enfermedad, el o la *ajq'ij* elegirá las plantas usadas, ya que cada *alaxik/nawal* rige una parte específica del cuerpo y se relaciona con una planta medicinal; aunado, hay otras 13 plantas consideradas sagradas que se asocian a los 20 *alaxik/nawales*; algunos *ajq'ijab* afirman que se asocian a las 13 principales coyunturas que determinan el número como elemento sagrado, que reflejan la relación entre el ser humano y los ciclos calendáricos. La mezcla de plantas usadas en el tratamiento será resultado de la combinación entre una o más de las 13 plantas sagradas, alguna de las 20 plantas medicinales de cada *alaxik/nawal* y plantas útiles para el padecimiento específico.

Para asegurar la eficacia del remedio herbolario, se deben armonizar las energías del *Cholq'ij* con la fase de la luna y el lugar en que se obtengan las plantas y prepare el remedio; así como las características espirituales y simbólicas de las plantas: se considera que algunas de ellas tienen energía masculina y otras son de naturaleza femenina, además de tener cualidad fría o caliente. Debido al equilibrio dinámico y complementario de las fuerzas que integran el cosmos, el tratamiento, por medio de sus componentes y formas de aplicación y consumo, tratará de emular los principios de dualidad y complementariedad para lograr el equilibrio que traiga salud al paciente.

Cada día calendárico o *alaxik* es propicio para recolectar diferentes tipos de plantas, dependiendo del padecimiento que quiera ser tratado.

Por ejemplo, en el caso de enfermedades relacionadas con la cabeza y el sistema nervioso central, el día en que se colectarán los elementos terapéuticos usados será *No'j*, debido a su relación directa con el cerebro, los pensamientos y la inteligencia.

Como en el resto de los elementos de la medicina maya kaqchikel, existen algunas variaciones entre *ajq'ijab*; por ejemplo mientras que para algunos las enfermedades de la sangre son tratadas y relacionadas con el *alaxik/nawal Imox* (relacionado con el agua), para otros deben ser vistas en el día *B'atz*, por su relación simbólica con las venas y arterias que forman el "tejido" interno que poseen los seres humanos. Éste es uno de los campos más vastos del conocimiento especializado de la medicina maya kaqchikel; refleja la experiencia y dones de cada *ajq'ij* y su desarrollo escapa a los alcances del presente escrito.

Es ampliamente conocido que uno de los aspectos fundamentales de la cultura maya es su sistema matemático y de numeración; en la medicina maya kaqchikel se concibe que ciertos numerales se relacionan con la sacralidad de elementos del cosmos. Números como el tres, cuatro, siete, ocho, nueve, 13, 20, 21 y 40 son usados para contar y medir los elementos terapéuticos que serán usados, así como los materiales usados durante los discernimientos y *xukulem*. Se afirma que los números impares se relacionan con aspectos negativos del universo, mientras que los números pares pueden ser aliados para reforzar aspectos positivos de la energía de la persona.

De igual manera, el uso de sistemas de medición vernáculos es fundamental en la colecta y procesamiento de plantas. Una manera de establecer una relación cosmogónica entre la persona tratada y el elemento que será usado es tomar medidas que refieran a ciertas partes del cuerpo, tales como extremidades y dedos. Así, la combinación de medidas corporales, días calendáricos, cantidades y números es determinante en la eficacia que tendrá el uso de plantas medicinales para tratar enfermedades dentro de la medicina maya kaqchikel.

OTROS ELEMENTOS TERAPÉUTICOS: TODO TIENE *UK'UX*

Además de plantas, en la medicina maya se encuentra ampliamente difundido el uso de animales, hongos, aguas y diversas piedras y minerales, tanto de manera ritual como en forma de instrumentos y elementos curativos. Desde la cosmovisión maya, todos los elementos de la naturaleza tienen un *uk'ux*, un corazón y un *rajawal* o espíritu, por tanto, tienen vida, que les dota de características anímicas, fortaleza, sentimientos y personalidad. Estos elementos, con los que se convive y que forman parte

de la terapéutica maya, son concebidos como seres vivos y el sentido de “tener vida” es lo que en última instancia les otorga la facultad de curar.

En la medicina maya kaqchikel el mineral terapéutico más importante es la piedra obsidiana, representación del *alaxik Tijax*, relacionado con la medicina, las enfermedades, las curaciones y las cirugías. Cada médica o médico maya y cada *ajq'ij* posee su propio *tijax* u obsidiana, adquirido por herencia, porque le ha sido entregada por alguno/a de sus maestros/as o por haberlo encontrado en cierto altar o sitio ceremonial o sagrado. La manera en que cada uno de ellos utiliza su *tijax* es un secreto que únicamente transmite a quienes enseñe a curar.

Algunos *ajq'ijab* también emplean cuarzos, cristales, piedras de jade u objetos pétreos tallados que frecuentemente son de origen prehispánico y han sido encontrados en campos de cultivo, altares o lugares sagrados. Los procedimientos y aspectos específicos de su empleo como herramientas terapéuticas con frecuencia guardan aún mayor secrecía que el uso de las obsidianas o *tijax*, aunque frecuentemente son usados en el discernimiento y diagnóstico de enfermedades o para retirar males específicos, frecuentemente relacionados con padecimientos de origen espiritual.

Sobre los elementos acuáticos, las fuentes de aguas termales o sulfurosas son consideradas poseedoras de propiedades medicinales, principalmente en el tratamiento de afecciones de la piel. A esto se suma la concepción de que se trata de lugares custodiados por entidades sobrenaturales que, si son tratadas con reverencia y respeto, pueden tener incidencia en la recuperación de la salud de la persona que se dirija a ellos.

Para el tratamiento de ciertas enfermedades sobrenaturales y emocionales se realizan procedimientos rituales y terapéuticos en cuerpos de agua como ríos, lagunas, arroyos o lagos, que consisten generalmente en “limpias” energéticas o rituales para eliminar el “susto”.

De igual manera, el fuego presente en las ceremonias o *xukulem* se considera uno de los elementos más importantes de la medicina maya, como mensajero y sanador.

CONCLUSIONES

Como todo sistema etnomédico, la medicina maya kaqchikel está constituida por un complejo entramado de prácticas, creencias, símbolos, rituales y conocimientos transmitidos de manera generacional y por medio de sistemas de enseñanza determinados por la cosmovisión. En ella, el conocimiento, uso y manejo de los elementos constitutivos del calendario de 260 días *Cholq'ij* son fundamentales para el desarrollo de procesos de

diagnóstico, tratamiento y prevención de padecimientos tanto de naturaleza física como de origen espiritual.

En el presente escrito procuramos documentar y sintetizar los principales aspectos calendáricos de la medicina maya kaqchikel tal como sus custodios han deseado que se transmita. Comprendemos que esto podría disminuir los esfuerzos de un análisis teórico profundo, aunque consideramos que es importante visibilizar las epistemologías locales y apuntalar a la reflexión y sistematización de los conocimientos mayas en los propios términos. Este ejercicio de escritura “a cuatro manos”, entre la investigadora y la especialista etnomédica, pretende ser una invitación para elaborar cada vez más escritos en coautoría, a la par de una provocación para reflexionar acerca de sus alcances y limitaciones. Comprendemos que aún falta sistematizar numerosos aspectos de la cosmovisión y la medicina maya kaqchikel y en ese sentido el presente trabajo desea abrir la puerta y provocar el interés de más investigadores/as, activistas mayas y especialistas rituales para sumarse a los esfuerzos de documentación y análisis endógeno de la cultura maya kaqchikel, como un modesto ejercicio de justicia epistémica que sirva para el reforzamiento de las epistemologías mayas locales.

REFERENCIAS

Ajxup, Virginia

2000 Género y etnicidad, cosmovisión y mujer, en *Identidad: rostros sin máscara, reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad*, Morna Macleod y María Luisa Cabrera (eds.). Oxfam Australia. Guatemala.

Ajxup, Virginia, Oliver Rogers y Juan José Hurtado

2010 El Movimiento Maya al fin del *Oxlajuj B'aqtun*: retos y desafíos, en *El movimiento maya en la década después de la paz (1997-2007)*, Santiago Bastos y Roddy Brett (comps.). r&g Editores. Guatemala.

Akker, Paul van den

2015 Tiempo y la formación de la comunidad: el calendario maya en el Altiplano de Guatemala, en *Tiempo y comunidad: herencias e interacciones socioculturales en Mesoamérica y Occidente*, Jansen Maarten E.R.G.N. y Valentina Raffa (eds.). Leiden University Press. Leiden, Holanda.

Argueta Villamar, Arturo

2012 Problemas epistémicos y ético-políticos de los conocimientos tradicionales, en *Conocimiento tradicional, innovación y reapropiación social*, Arturo Argueta Villamar, Mónica Gómez Salazar y Jaime Navia Antezana (coords.). Siglo XXI Editores, UNAM. México.

Bastos, Santiago y Manuela Camus

2003 *El movimiento maya en perspectiva*. FLACSO. Guatemala.

2007 *Mayanización y vida cotidiana*. FLACSO, CIRMA y Cholsamaj. Guatemala.

Cano Contreras, Eréndira Juanita, Erin I. J. Estrada Lugo, Jaime T. Page Pliego et al.

2020 Permanencia y uso contemporáneo del calendario *Cholq'ij/Tachb'al Amaq'* en tierras altas de Guatemala. *Estudios de Cultura Maya*, 56: 177-203.

Cochoy Alva, María Faviana, Pedro Celestino Yac Noj, Isabel Yaxón et al

2006 *Raxalaj Mayab' K'aslemalil: Cosmovisión maya, plenitud de la vida*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Guatemala.

Cojtí Cuxil, Demetrio

2006 *Runa'Oj Ri Maya' Amaq': Configuración del pensamiento político del pueblo Maya'*. Fundación Cholsamaj. Guatemala.

Consejo Mayor de Médicos Maya'ob por Nacimiento

2016 *Raxnaq'il Nuk'aslemal: medicina maya en Guatemala*. Asociación ati't Ala' y Cholsamaj. Guatemala.

Craveri, Michela

2012 El calendario adivinatorio de 260 días en la sociedad maya contemporánea: usos, funciones y estructura. *Apocalipsis*, 2012-07/2013: 14-36.

De Sousa, Boaventura

2012 *De las dualidades a las ecologías*. Serie: Cuaderno de Trabajo, 18, Red Boliviana de Mujeres Transformando la Economía REMTE. La Paz, Bolivia.

Estrada Peña, Canek

2014 *Anima' ri cho, Anima' ri plo: espíritu de la laguna, espíritu del mar, Acerca del día Imox entre los k'iche*. *Estudios de Cultura Maya*, 45: 191-224.

Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF)

2009 *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina*, tomo I. AECID, FUNPROEIB Andes y UNICEF. Ecuador.

Freidel, Daniel, Linda Schele y Joe Parker

1999 *El cosmos maya, Tres mil años por la senda de los chamanes*. Fondo de Cultura Económica. México.

Gabriel-Xiquín, Calixta

2000 *Función social de guías espirituales maya kaqchikeles*, tesis de licenciatura. Escuela de Trabajo Social, Universidad Rafael Landívar. Guatemala.

2008 *La Cosmovisión maya y las mujeres: aportes desde el punto de vista de una ajq'ij-guía espiritual kaqchikel*. Ministerio de Culturas y Deportes. Guatemala.

García, Pablo Ajpub', Germán Curruchiche Otzoy y Simeón Taquirá

2009 *Ruxe'el Mayab' K'aslemäl, raíz y espíritu del conocimiento maya*. PROEIMCA, Universidad Rafael Landívar y Consejo Nacional de Estudios Mayas. Guatemala.

González Rodríguez, Luis

1999 La fe negada y la superstición creída, medicina y tradición en la Tarahumara colonial, en *La medicina tradicional en el norte de México*, Silvia Ortiz Echániz (coord.) INAH. México.

Holland, William

1963 *Medicina Maya en los Altos de Chiapas*. INI. México.

Instituto Nacional de Estadística de Guatemala (INE)

2019 *XII Censo Nacional de Población y VII Censo Nacional de Vivienda*. Guatemala.

Macleod, Morna

2006 Historia y representaciones: encuentros, desencuentros y debates entre el movimiento maya y los múltiples Otros. *Revista Estudios Interétnicos*, 20 (14): 7-36.

Médicos Descalzos Chinique

2012 *¿Yab'il xane K'oqil? ¿Enfermedades o consecuencias? Seis psicopatologías identificadas y tratadas por los terapeutas Maya'ib' K'iche'ib*. Asociación Médicos Descalzos Chinique. Quiché, Guatemala.

Molesky-Poz, Jean

2006 *Contemporary Maya Spirituality*. University of Texas Press. Austin.

Morales Sic, José Roberto

2004 *Religión y política: el proceso de institucionalización de la espiritualidad en el movimiento maya guatemalteco*, tesis de maestría. Programa Centroamericano de Postgrado en Ciencias Sociales, FLACSO. Guatemala

Page Pliego, Jaime T.

2005 *El mandato de los dioses, etnomedicina entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó, Chiapas*. UNAM, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Piazza, Rosalba

2012 *El cuerpo colonial, medicina y tradiciones del cuidado entre los maya-k'iche' de Totonicapán, Guatemala*. Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala. Guatemala.

Pisquiy, Aura Magdalena

2009 *Conociendo la medicina maya en Guatemala: una mirada histórica y perspectiva jurídica*. Asociación para la PIES de Occidente. Quetzaltenango, Guatemala.

Richards, Michael

2003 *Atlas lingüístico de Guatemala*. SEPAP. Guatemala.

Rodríguez Cano, Laura

2008 Los signos y el lenguaje sagrado de los 20 días en el calendario ritual de la Mixteca y los códices del noroeste de Oaxaca. *Desacatos*, 1 (27): 33-74.

Romero, Sergio

2014 Mito y lengua en las crónicas indígenas de Guatemala. *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, 89: 125-148.

Sac Coyoy, Aaudelino

2007 *El Calendario Sagrado Maya, método para el cómputo del tiempo*. Universidad Rafael Landívar. Quetzaltenango. Guatemala.

Sotelo Santos, Laura Elena

2000 Los dioses-días parlantes: hacia un sistema de adivinación en los almanaques de los códices mayas, *Estudios de Cultura Maya* 21: 147-163.

Tedlock, Barbara

1982 *Time and the Highland Maya*. University of New Mexico Press. Estados Unidos.

Zamora Corona, Alonso

2019 “El rostro de los días”: sobre la corporalidad y las almas entre los mayas k’iche’ de Santiago Momostenango. *Journal de la Société des américanistes*: 105-102.

Arthur Maurice Hocart. El etnógrafo boasiano como difusionista al estilo de Frazer

Leif Korsbaek*

Escuela Nacional de Antropología e Historia. INAH

RESUMEN: *Aparte de breves periodos en Londres, Oxford y Cambridge, Arthur Maurice Hocart pasó toda su vida en la periferia del Imperio británico y su única cátedra fue en El Cairo, donde falleció en 1939. Marginado en vida, después de su muerte goza de un renacimiento en la antropología anglosajona, con la publicación de muchos de sus textos.*

Este artículo contiene una relación de la vida de Hocart, quien es muy poco conocido en América Latina, se presenta el perfil general de la antropología que logró crear, en medio de un ambiente británico positivista, fuertemente antipositivista y se presentan los elementos más importantes de las discusiones que han surgido de su antropología después de su fallecimiento. El objetivo principal del texto es explorar su contribución a la revolución metodológica que surgió con la publicación de los Argonautas de Malinowski en 1922, una revolución que se le adjudica a sólo a él.

PALABRAS CLAVE: *A. M. Hocart, antropología británica, etnografía, estructural-funcionalismo, difusionismo.*

Arthur Maurice Hocart: the Boasian
Ethnographer as Frazerian Diffusionist

ABSTRACT: *Arthur Maurice Hocart was a British anthropologist. He was born in Belgium, and he spent most of his life in the periphery of the British empire. Only in the last years of his life did*

* leifkorsbaek1941@gmail.com

Le agradezco a la Doctora Aurora González Echevarría de Barcelona y a Moira Marsh de Indiana por haberme proporcionado material bibliográfico acerca de Hocart, sin olvidar a Marcela Barrios Luna por haber civilizado mi español y por sus comentarios críticos.

Fecha de recepción: 28 de agosto de 2021 • Fecha de aprobación: 6 de marzo de 2022

he obtain a university chair in Cairo, where he died in 1939. After a life outside the anthropological limelight, he enjoys a kind of renaissance in British and American anthropology, many of his texts being republished.

*This paper starts with a general profile of the very original anti-positivist anthropology he managed to develop in a British positivist landscape. The principal object of the text is, however, to explore Hocart's contribution to the methodological revolution that was caused by the publication of Malinowski's *Argonauts of the Western Pacific* in 1922, for which Malinowski alone is given credit, in spite of the manifest participation of almost a dozen of other British anthropologists, of which Hocart was one.*

KEYWORDS: A. M. Hocart, British anthropology, ethnography, structural-functionalism, diffusionism.

INTRODUCCIÓN

Arthur Maurice Hocart fue un antropólogo social británico que hizo trabajo de campo en la misma región donde Malinowski desarrolló su aportación; fue unos años antes cuando hizo notables contribuciones tanto al desarrollo de la teoría antropológica como al método de trabajo de campo y al acervo etnográfico británico; a pesar de eso, siempre fue marginado, hasta los últimos años de su vida logró obtener una cátedra y solamente después de su fallecimiento, en 1939, recibió la atención que merecía.

Tomando en cuenta que es un antropólogo de cierta importancia —tal como lo intento mostrar en el presente texto— es notable que no encontramos su nombre en las dos historias de la antropología y la etnología que aparecieron en francés alrededor de 1968 [Mercier 1969; Poirier 1987], tampoco en la monumental *Desarrollo de la teoría antropológica* [Harris 1979] ni en la versión mexicana de la historia de la antropología social británica [Palerm 1977] incluso en una obra reciente tan ambiciosa como *A New History of Anthropology* [Kuklick 2014] no encontramos la más mínima referencia a Hocart.

Recientemente ha disfrutado de un relativo renacimiento al manifestarse que sus textos teóricos y etnográficos fueron ampliamente publicados durante su vida, sobre todo, después de su muerte.

A pesar del renacimiento de A. M. Hocart en años recientes, sigue siendo marginado y ninguneado, así que daré dos ejemplos muy recientes. En “una nueva antropología política del reino de Hawái”, con referencia a “la invención cultural, contrastando y ocasionalmente amalgamando interpretaciones del ser político de dos civilizaciones, la hawaiana y la euro-americana. El foco del estudio es Hawái en la primera mitad del siglo XIX” [Mykkänen, 2003: 1] ni siquiera encontramos el nombre de Hocart, a

pesar que exactamente el problema de la antropología política del reino de Hawái fue el foco de gran parte de sus estudios.

En un texto que pretende ser internacional y enciclopédico acerca del estudio antropológico de castas en el que “se limita a estudiar los casos de la India” [Roberts 2008: 461] tampoco encontramos el nombre de Hocart, a pesar que había publicado acerca de las castas tanto en inglés como en francés.

Por varias razones, su nombre está íntimamente relacionado con el de William H. Rivers; en primer lugar, los dos se afiliaron tristemente al movimiento de Difusionismo Centrado en la University College de Londres, bajo el liderazgo de Elliot Smith y Perry.

En segundo lugar, la posición que ocupa Hocart en la historia de la antropología empieza con su participación en la Expedición Percy Sladen a Melanesia en 1908, que coordinó y dirigió Rivers. La simbiosis entre los dos hombres, profesor y alumno, pero colaboradores, es muy extraña; Rivers llegó a tener una cercanía con Hocart que nunca alcanzó con Wheeler, el otro participante en su trabajo de campo en 1908. Después de la Expedición Percy Sladen Trust, Rivers anunció en 1909 la publicación de un libro escrito por Rivers y Hocart, probablemente en dos tomos, con información etnográfica de Melanesia. El libro nunca se realizó; en 1922 falleció Rivers y en el mismo año Hocart empezó a publicar sus etnografías de la Isla Eddystone (ahora, Simbo) que había hecho con Rivers.

En tercer lugar, debido a una serie de caprichos en la disciplina de la antropología en Inglaterra y en el mundo, ambos son injustamente ignorados hoy, relegados a un olvido colectivo pero un redescubrimiento reciente. Los libros que Hocart publicó durante su vida tuvieron un muy reducido eco, sin embargo su amistad con Lord Raglan, un antropólogo menos importante que él, aunque con mucha influencia política, lo sacó del baúl del olvido, finalmente alrededor de 1970 el antropólogo británico Rodney Needham siguió rescatando a Hocart, así que publicó dos colecciones de ensayos suyos.

El destino de Hocart en la antropología británica es algo complicado: “en 1968 Meyer Fortes lo llamó como un pionero olvidado. Este epíteto ya no es enteramente aplicable, pues a partir del fin de los años 1960 y en adelante las principales obras de Hocart han sido publicadas de nuevo y han sido discutidas por los antropólogos sociales” [Schnepel 1988: 165].

Así es la situación en las antropologías dominantes de habla inglesa y francesa, mientras que en esas lenguas hay una riqueza de publicaciones de Hocart, en español sólo tenemos la traducción de una selección de sus textos [Hocart 1975], con una breve semblanza escrita por Rodney Needham; estos textos se publicaron originalmente por Lord Raglan en 1952.

Toda la vida Hocart fue excluida en la academia británica; el único puesto académico que obtuvo en su vida fue cuando en 1935 heredó la cátedra de Evans-Pritchard en Cairo, cátedra que ocuparía hasta su muerte en 1939; gran parte de su vida estuvo fuera de Inglaterra incluso en su muerte, ya que falleció en Egipto, mordido por una serpiente, y está enterrado en el panteón militar en Cairo.

Este artículo tiene un objetivo muy preciso: explorar y documentar la contribución de Hocart a la revolución metodológica que se manifestó en 1922 con la publicación de la ya famosa monografía de Malinowski de las Islas Trobriand [Malinowski 1975], una revolución que por lo regular se le adjudica únicamente a Malinowski, a pesar que otros 10 antropólogos, en el mismo periodo y en la misma región, Melanesia, contribuyeron fuertemente a la mencionada revolución. De esos 10 antropólogos, tres profesores tenían una carrera ya avanzada y seis jóvenes eran estudiantes; todos se comunicaban con Malinowski y conocían su trabajo, uno de ellos era Arthur Maurice Hocart.

Como un objetivo colateral, en vista de la muy precaria presencia de Hocart en el mundo hispanohablante, se pretende presentar una visión global de su vida y antropología, incluyendo un resumen de la discusión acerca de la antropología que postuló en el mundo antropológico anglo-sajón.

Pero, antes de empezar con la presentación de materiales e información, inicio con defender el título de este artículo, ya que inculpo a Hocart de ser un seguidor de Frazer, disfrazado como etnógrafo boasiano y difusionista. La acusación realmente no es mía, es el título del capítulo del libro de Stocking, dedicado a este autor [1995: 220-228], que tiene la siguiente lógica: Hocart es seguidor de Frazer en el sentido de que “la más temprana religión que conocemos es la creencia en la divinidad de los reyes” [Hocart 1927: 7], que coincide con lo que plantea Frazer en “los reyes divinos”; es etnógrafo boasiano porque su etnografía es igual que la de Malinowski, que podemos llamar como una etnografía cultural y no como la etnografía de Radcliffe-Brown, “mediocre y tradicional” [Korsbaek 2019: 182], así que es manifiestamente difusionista, según sus propias declaraciones.

ARTHUR MAURICE HOCART: VIDA Y MILAGROS

Arthur Maurice Hocart pertenece a la tradición británica de la antropología, sin embargo, fue una especie de unión entre la tradición británica en la antropología y la tradición que podemos llamar la continental. Es digno de notarse que el libro de Hocart acerca de los sistemas de castas en la India y en otras partes del mundo fue publicado en francés en 1938, mientras que

una edición en inglés fue publicada hasta en 1950, más de 10 años después de su muerte. En la introducción a la edición francesa de su libro de castas dice Marcel Mauss que “la relación entre lo francés y lo británico nunca se rompió” [Mauss 1938: vi], que parece lógico ya que nació en Bélgica y creció en las islas en el canal entre Inglaterra y Francia, así que no solamente hablaba francés, también tenía un íntimo conocimiento de la cultura y antropología francesa; sin embargo, las realidades son otras, pues Charles D. Laughlin, quien recientemente ha publicado mucho acerca de la antropología de Hocart, desde un punto de vista psicológico, opina que “hizo caso omiso de sus contemporáneos franceses, especialmente antropólogos como Émile Durkheim y su sobrino Marcel Mauss” [Laughlin, 2018b]. Una lectura cuidadosa de los libros y los artículos de Hocart confirma la idea de Laughlin, pero no resuelve el misterio.

Hocart fue un ciudadano británico, sin embargo, con la excepción de unos pocos periodos en la metrópoli por razones de salud o buscando un puesto en alguna universidad británica, toda la vida pasó en la periferia del Imperio —hasta su servicio militar lo desempeñó en Francia.¹ También en lo religioso pertenece a la periferia: sus antepasados en las islas en el Canal entre Inglaterra y Francia —incluso en la periferia británica— se destacaron como adeptos y estudiosos de religiones fuera de la Iglesia anglicana.

Nació en un pequeño pueblo cerca de Bruselas en 1883 y su familia pertenecía a las orillas del Imperio británico: en la isla Guernsey, en el Canal que separa Inglaterra de Francia y el continente. Su familia rastreaba sus antepasados varios siglos hacia atrás, partiendo de unos ancestros lejanos que provenían de Domrémy, el pueblo donde supuestamente nació Juana de Arco —la Virgen de Guadalupe de los franceses. La familia tenía una relación íntima con la Iglesia, pero siempre con diversas sectas protestantes.

La temprana educación del joven Hocart fue bastante tradicional: fue a la Athénée D’Ixelles en Bruselas, luego al Elizabeth College en la isla de Guernsey, pero su posterior formación académica fue menos ortodoxa.

Su formación universitaria empezó en 1902, cuando se inscribió en el Exeter College en la Universidad de Oxford, donde se recibió en 1906 con un título en latín, griego, historia antigua y filosofía. En sus estudios clásicos conoció el mito, un tema que después será un punto clave en su antropología. No se sabe a ciencia cierta si conocía al grupo de “ritualistas de Cambridge”, un grupo de especialistas que giraban alrededor de Jane

¹ Los datos de la vida y formación de Hocart provienen de la introducción de Rodney Needham a su edición de *Kings and Councillors* de Hocart en 1936 [Needham 1970: xiii-cxix], que es la mejor introducción a la vida y antropología de Hocart.

Harrison, que contaba con Gilbert Murray y Francis Macdonald Cornford, quienes tenían algo de inspiración de George M. Frazer y Robertson Smith, y cuya presencia en Cambridge coincidía con los años de estudio de Hocart, de 1900 a 1906. En sus estudios del mito coincidió con los “ritualistas de Cambridge” en un punto medular ya que “para la mayoría de los teóricos del mito, no existe una relación particular entre el mito y el ritual. Cualquier relación que exista entre los dos es irregular o fortuita” [Ackerman 2002: 1].

Después de obtener su título en Oxford, pasó dos años en Berlín estudiando Psicología y Fenomenología; “fue en Berlín que encontró la variedad de etnología alemana de Bastian (1826-1905), así como hizo Franz Boas (1858-1942), terminando así teniendo más en común con la antropología cultural norteamericana que la mayor parte de sus contemporáneos británicos” y declara el mismo autor que “en pocas palabras, deseo mostrar que la subyacente antropología psicológica de Hocart se fundamenta en el postulado de que la gente tiene en todas partes necesidades básicas, inherentes, no muy diferente de lo postulado por el etnólogo Bronislaw Malinowski y el psicólogo Abraham Maslow” [Laughlin 2014: 32].

Cuando Hocart regresó a Inglaterra después de su estancia en Berlín, intentó combinar sus conocimientos clásicos con un estudio de antropología y en este proceso conoció a Rivers, quien lo invitó a formar parte de la expedición Persy Sladen Trust, que estaba preparando, donde participaría junto con otro joven estudiante Gerald Camden Wheeler; a partir de esta nueva amistad empieza su vida antropológica, con la primera estancia en el campo.

Rivers empezó ya en mayo de 1907 a solicitar fondos para una expedición a Melanesia, dentro del marco de la Universidad de Cambridge, una especie de continuación de la famosa expedición al Estrecho de Torres en 1898, pero con una agenda más precisa y apretada; de una solicitud de Rivers, escrita a mano, leemos que “el principal objetivo (en las Islas Solomón) será el estudio de la naturaleza de la organización social basada en filiación maternal y el modo de su transición a filiación paternal” [Hviding *et al.* 2014: 17], la solicitud iba dirigida a la Fundación Percy Sladen del Instituto Lineano, donde se buscaba el financiamiento —el libro de Edvard Hviding y Cato Berg, 2014, es toda una enciclopedia de la expedición Percy Sladen. En las solicitudes iniciales de apoyo no se menciona a Hocart, tampoco a Wheeler, su participación fue posible gracias a una asignación complementaria, los dos se reunieron con Rivers el 11 de mayo.

Rivers y Hocart se llevaban de maravilla, tanto en lo emocional como en lo teórico; se puede suponer que la relación maestro-alumno poco a poco

se haya convertido en una relación entre compañeros y colegas, no obstante que “hay razones para sospechar que los talentos de trabajo de campo difieren tanto como sus ambiciones científicas” [Kolshus 2014: 156]. El 14 de junio Rivers escribió un oficio dirigido a A. W. Kappel, el administrador de la Fundación, que “le causará alegría saber que A. M. Hocart ha justificado plenamente todas las recomendaciones de su persona. Está haciendo un trabajo excelente y se lleva de maravilla con los nativos, estoy convencido de que hemos encontrado a un valioso recluta para la investigación antropológica [...]” [Hviding *et al.* 2014: 285].

Después de su “bautizo de fuego” con Rivers en el campo, se dirigió Hocart a las Islas Fiji, donde, con la ayuda de Haddon, llegó a ser director de una de las escuelas de la Misión para niños indígenas y más tarde se le otorgaron dos becas de investigación que le permitían viajar por el Pacífico, de manera que después de seis años en Melanesia y Polinesia, con seguridad, era el antropólogo británico que mejor conocía esta parte del mundo, con sus islas, sus lenguas y tradiciones.

En la primavera del 1914 regresó a Inglaterra e inició estudios de posgrado en la Universidad de Oxford, pero en junio de 1914 se interrumpieron todas las actividades por el inicio de la Primera Guerra Mundial; de 1915 a 1919 prestaba servicio en Francia en tareas de inteligencia militar y alcanzó el rango de capitán. Terminada la guerra, de vuelta en Inglaterra en 1919 intentó conseguir una plaza en alguna universidad, pero no tuvo éxito, y en 1921 aceptó un nombramiento como comisionado arqueológico en Ceilán —hoy Sri Lanka— que en aquel entonces todavía era colonia británica.

Después de un breve intermezzo en Londres, en enero de 1921 tomó posesión de su puesto de comisionado arqueológico en Colombo, la capital de Ceilán, pero antes se había dedicado a estudios de sánscrito y otras lenguas de la India, bajo la batuta de Arthur Anthony Macdonnell de la Universidad de Oxford, un arqueólogo que anteriormente, en 1905, formó parte de la comisión que resultó en la inauguración del Diplomado en Antropología en la Universidad de Oxford.

Su estancia en Ceilán, que fue una mezcla de placer de trabajo de campo y sufrimiento de trabajo administrativo, será interrumpido por un breve periodo de enfermedad en 1925, pero, antes de enfermarse sucedió un cambio en sus intereses: “después de la guerra fue comisionado arqueológico de Ceilán (Sri Lanka), un puesto que ocuparía hasta 1929. Fue durante este tiempo que se desarrollaron sus ideas acerca de las castas, aunque su primer artículo sobre este tema no apareció hasta en 1935” [Quigley 1989: 99].

La Isla Ceilán fue de 1802 hasta 1947 una colonia británica, ahora es la República de Sri Lanka, un nombre que asumió con su independencia en 1972, y en 1978 se cambió la capital de Colombo a Kotte. Una parte de las características de la República de Sri Lanka proviene de que unos portugueses en 1505 fueron varados en la isla y la convirtieron en una colonia portuguesa, un hecho que todavía se siente hoy por la particular política colonial de los portugueses: en lugar de obstaculizar matrimonios mixtos entre conquistadores portugueses y mujeres indígenas, lo promovieron, con el resultado de que surgió toda una capa de población de mestizos, con cultura católica —algunas de las publicaciones menos conocidas de Hocart nos dan una impresión de las perspectivas de investigación que existían en Ceilán, en Logan, en 1982 hay cantidad de títulos relevantes.

En 1929 fue declarado incapaz para su trabajo así que volvió a Inglaterra de nuevo y, como suele suceder con los enfermos, se enamoró de su enfermera, Elizabeth Graham Hearn, así que se casó con ella en 1930. A partir de entonces:

Durante unos años después de su regreso Hocart tuvo una posición informal en el University College en Londres y se desempeñó como secretario en el Royal Anthropological Institute. Needham señala que la incertidumbre acerca de la salud de Hocart fueron un factor en la decisión de no ofrecerle la cátedra en Cambridge en 1932. Parece también posible que su asociación con los híperdifusionistas Elliot Smith y Perry en la Universidad de Londres fue una desventaja más en las intrigas en Cambridge. De todos modos, Hodson era para entonces “reader” (casi profesor) y se encontraba en una posición fuerte para competir por la cátedra [Morrison 1983: 12].

El mismo artículo contiene una interesante correspondencia entre Haddon y Hocart, que nos da algo de luz acerca de las actividades y sueños durante su estancia en Inglaterra.

Después de tres años de docencia en la Universidad de Londres, empieza el último periodo de su vida, cuando es nombrado sucesor de Evans-Pritchard en la cátedra de Sociología en la Universidad Fouad I en Cairo en 1934, donde se instaló, dio clases en la universidad e inició excavaciones arqueológicas, pero en 1939 contrajo una infección en Fayoum y falleció el 9 de marzo de 1939 a la edad de 56 años. Su tumba se encuentra en el panteón militar británico de El Cairo.

Es como si hubiese aprovechado su nueva situación para hacer todas las cosas que no había podido hacer en otras etapas de su vida: “durante el último decenio de su vida, Hocart escribió algunos de los textos más

llamativos” [Laughlin 2018a]. Sin embargo, se trata de textos que ya había preparado, para empezar con la última entrega de su serie de etnografías de Simbo [Hocart 1935b] y la que es tal vez su obra más acabada *Kings and Councillors* [Hocart 1970].

Un resumen muy empático y con cierta distancia lo encontramos en las tres páginas del prólogo que Evans-Pritchard escribió para la reedición de *Kings and Councillors* [1970], que son de una lucidez impresionante: “Hocart fue un estudiante aplicado, autor prolífico y, en muchos aspectos un pensador original, pero parece que no ha tenido tanta influencia en la antropología de su tiempo como uno podría esperar. De eso puede haber muchas razones” [1970: ix] de las cuales señala cuatro: acerca de su personalidad, “era tímido y reservado, y muchos lo encontraron torpe y también difícil”; acerca de su posición en la profesión, “su estrecha asociación con Perry y, más tarde, con Raglan, de los cuales ninguno era muy crítico con sus propias contribuciones, lo que causó la impresión de que se encontraba en aguas muertas (*backwater*), fuera de la principal corriente de la antropología social”; acerca de su papel en el gremio, “nunca ocupó una cátedra hasta que alcanzara una en Cairo hacia el final de su vida, y en consecuencia nunca le fue posible influenciar a sus estudiantes por el contacto personal o por su pluma”; finalmente puede haber otras razones como “un estilo que a algunos les parecía árido y algo provocador o, por lo menos, con un tono de no aceptar a los menos brillantes”.

Arthur Maurice Hocart no tuvo una vida fácil, sus decepciones fueron muchas y hasta después de su muerte lo perseguía la mala suerte; su esposa falleció en 1947, pero antes de su muerte, en un ataque aéreo alemán durante la Segunda Guerra Mundial había quedado destrozada su casa en Londres, perdió todo y se quedó sin todas las notas de su esposo.

LA ANTROPOLOGÍA DE HOCART

Hasta aquí ha sido su vida, faltan los milagros: la antropología que creó, que intentaré caracterizar en muy pocas palabras.

En primer lugar, es una antropología que hasta tal grado parte del trabajo de campo y de la etnografía que le podemos considerar como uno de los principales participantes en “el nuevo canon antropológico”. No solamente toma en cuenta el trabajo de campo, sino la importante toma de datos del informante: “yo sugerí que los mitos no son las creaciones de una imaginación desenfrenada sino, en muchos casos por lo menos, sobrios relatos históricos” [Hocart, 1922b: 51]. Leemos en una de las evaluaciones de su trabajo de campo que:

Yo siento que es importante reconocer la capacidad de Rivers y Hocart como trabajadores de campo, y en particular apreciar lo que en mi opinión fue su real avance. Esta fue su capacidad de seguir estrechamente las opiniones y pistas que sus informantes les revelaron. Rivers, y aún más Hocart claramente les dio tanto crédito como peso a sus informantes [Berg 2014: 126].

Esta posición se revela también en un breve comentario acerca de lo que sería la antropología aplicada, tal vez el indigenismo: “¿los antropólogos seriamente creen que el estudio de las costumbres y modos de un pueblo cualquier los califica para legislar por ellos?” y agrega con su bien conocido sarcasmo que seguramente no lo ha hecho popular en el gremio, “¿les pediría al señor Maurois o al señor André Sigfried (dos escritores franceses que han escrito ampliamente acerca de los ingleses y sus raras costumbres) y otros estudiantes de la sociedad inglesa, que fuera a reformarla?” [Hocart 1931a: 259].

El ambiente mental británico durante su juventud era positivista y los principales antropólogos británicos se declaraban como “científicos”, que se adhieren a los principios de las ciencias “duras”, Radcliffe-Brown publica su evangelio teórico y metodológico, *La antropología una ciencia natural de la sociedad* [1948] y Malinowski, *Una teoría científica de la antropología* [1944]. En medio de este ambiente científico y positivista Hocart forjó una antropología que es claramente antipositivista: “la presente obra definitivamente abjura el método de Tylor y sus sucesores” [Hocart 1987: 3], a tal grado que Laughlin insiste en catalogarlo como “antropólogo psicológico” [Laughlin 2018b]. El mismo Arthur Maurice declara que: “lo que nos interesa son los mecanismos mentales que han entrado en juego y los antecedentes sobre los que tales mecanismos han funcionado” [Hocart 1975: 47] para acercarse así marcadamente a los intereses de la antropología cultural norteamericana, fundada por Franz Boas.

Dos detalles saltan a la vista en el método de Hocart. En primer lugar, la posición prominente que ocupa el método científico, y en segundo lugar, su cuidadosa distinción entre hechos observados y hechos inferidos. Ambos detalles se discuten con profundidad en los primeros capítulos de *Imagination and Proof* [Hocart 1987].

No es una coincidencia que Hocart se llevaba bien con Evans-Pritchard, quien le heredó su cátedra en Cairo en 1934, pues él también se distanció del positivismo común en la antropología británica, como cuando escandalizó el gremio en 1950 al declarar que la antropología no es una ciencia, sino pertenece al humanismo y la historia.

Arthur Maurice Hocart no es solamente el antropólogo del mito, es el pensador del mito, pues ya se había acercado al mito en sus estudios clásicos en Oxford; toda la vida el mito seguirá siendo uno de sus principales intereses, es un punto medular en su definición de su objeto de estudio —el ser humano— como lo mostró en su artículo programático que lleva por título *El mito como fuente de la vida* [Hocart 1935a]. Tanto para los ritualistas de Cambridge como él existe un lazo firme y sólido entre el mito y el rito pero lo más importante del estudio del mito es que no solamente insiste en estudiarlo junto con el rito, sino opina que “el mito es necesario, porque otorga sentido al ritual” [1975: 23].

Su antropología se destaca por la consistencia: logra articular con cierta coherencia temas tan diferentes como el rito, el mito y la política.

En varias ocasiones he tocado este tema, por ejemplo, en mi traducción de *Sistemas Políticos Africanos*, pero nunca le he dado la atención que merece y cuando lo menciona me miran los especialistas como si fuera ligeramente loco, pero simpático. Esbozando mi argumento, podemos decir que se adelantó casi medio siglo a, en mi opinión, una de las conquistas de la Escuela de Manchester: la creación de una antropología socio-cultural, tal como ha planteado Laughlin en varios momentos.

El argumento es realmente sencillo, la antropología cultural norteamericana es un estudio comparativo del pensamiento humano, tal como se desprende del título del libro de Franz Boas, *El pensamiento del hombre salvaje* [1911], una antropología rica en lingüística, pero sin estudios de la política, en comparación con la antropología social británica, que casi por completo carece de lingüística, pero es la cuna de la antropología política, es un estudio científico de la acción humana. Una de las consecuencias de esta división del trabajo es que la antropología cultural norteamericana tiene una relación muy cercana con el pensamiento inconsciente —como en cultura y personalidad—, mientras que la antropología social británica se dedica al estudio del pensamiento consciente —tal como se revela en la tendencia de *rational choice*.

Como una consecuencia lógica, la antropología cultural se dedica principalmente al estudio del mito, mientras que la antropología social británica de preferencia estudia el ritual. Podemos usar a Edmund Leach como referencia, pues considera que “un deseo, consciente o inconsciente, de ganar poder, es un motivo muy general en asuntos humanos” [Leach 1964: 10], que coincide perfectamente con Hocart, a quién curiosamente no menciona ni cita.

El mito es, en mi terminología, la contrapartida del ritual; el mito implica el ritual, y el ritual implica el mito, son una y la misma cosa... tal como yo lo veo, el mito considerado como una declaración en palabras, *dice* lo mismo que el ritual considerado como una declaración en acto [Leach 1964: 13-14].

Un curioso caso que lo confirma es la antología *Gods and rituals. Readings in religious beliefs and practices* [Middleton 1981], un libro norteamericano —la primera edición es de Natural History Museum, en Nueva York, 1953, mientras que la segunda edición de 1981 es de Texas University Press, donde está el dinero— editado por un antropólogo británico, John Middleton, que se tituló en Oxford en 1953. Los casos presentados en este libro norteamericano del ritual son de antropólogos británicos o utilizan un enfoque británico. Otro caso que también lo confirma es que en la antropología británica abundan los estudios de la brujería, véase por ejemplo a Marwick [1990] y Douglas [1970], mientras que en la antropología cultural norteamericana hasta hace unos años, el único estudio de brujería era *Navajo Witchcraft* [Kluckhohn 1944].

Sin embargo, la consecuencia más importante de esta fertilización cruzada transatlántica es que nos acerca a la creación de una antropología sociocultural, en lo que Hocart se adelanta a la influencia de Max Gluckman, Edmund Leach y la Escuela de Manchester, tal como he señalado en varias ocasiones [Korsbaek 2018].²

Sobre este trasfondo es evidente la importancia del estudio de la lengua para Hocart, y la consecuencia no es solamente que recomiende a sus colegas antropólogos —incluso a su maestro Rivers, que no siguió su consejo— sino que nunca hizo trabajo de campo sin aprender la lengua de sus informantes. Lo veremos más adelante en su trabajo de campo con Rivers en Simbo.

² Para un antropólogo del siglo *xxi* es evidente, pero hay que tomar en cuenta que durante gran parte del siglo *xx* las dos antropologías, la antropología social británica y la antropología cultural norteamericana, se desarrollaron con muy poco contacto, que cambió con la Segunda Guerra Mundial. Taquigráficamente podemos decir que los responsables de hacer a un lado el Atlántico, por así decirlo, fueron Malinowski quien, después de fundar la antropología británica, tuvo la arrogancia geográfica de fallecer en los EU, a Radcliffe-Brown quien después de intentar desde Chicago, con muy limitado éxito, convertir a los antropólogos norteamericanos a su religión social y anticultural, logró crear una antropología social profundamente anticultural desde Oxford y, finalmente, Max Gluckman quien tuvo amplios contactos y amistades transatlánticas y como director de la Escuela de Manchester invitó a muchos norteamericanos a su escuela. Al respecto, véase el libro de Fredrik Barth [2005].

Muy temprano, es decir después de su trabajo de campo inicial, pero antes de su estancia en las Islas Fiji, se cristaliza este interés en un artículo donde con maestría lingüística trató tres problemas al mismo tiempo: analizó con eficiencia el sistema de parentesco en Melanesia y Polinesia, se inició brillantemente en la antropología política y confirmó desastrosamente su adhesión al difusionismo de Rivers, su profesor [Hocart 1915a, 1915b]. Fue sumamente elocuente, en su primera publicación etnográfica de Eddystone Island, hoy Simbo, a raíz de su temprano trabajo de campo con Rivers marcó un importante paso adelante en el desarrollo del trabajo de campo y la etnografía, pues mientras que Rivers toda su vida dependía de intérpretes, Hocart lo hacía solamente al principio de su trabajo de campo: “nuestro trabajo fue hecho por medio de intérpretes; su pidgin era de la más rudimentaria descripción, pero como nuestro conocimiento de la lengua iba mejorando, su escaso inglés se complementaba ricamente con palabras nativas”. Acerca del uso de la lengua, Hocart fue muy explícito:

Ciertamente no es ideal trabajar por medio de intérpretes y hay que esperar que los trabajadores de campo en el futuro sean sometidos a entrenamiento lingüístico que busquen trabajar en la lengua vernacular; pero no todo el mundo tiene el necesario talento y es un gran error suponer que el trabajo por medio de intérpretes no sea bueno porque no es lo ideal [1922a: 72].

Como su contemporáneo Kroeber [1909] inició sus estudios de parentesco haciendo a un lado la idea de sistemas de parentesco clasificatorios: “nosotros tenemos algunos términos de parentesco que aplican solamente a una persona, como padre o madre, y otros que refieren a un número de personas... la costumbre de los nativos no poseen esta distinción”, como señala C. E. Joel [1971: 84]: “Hocart pensaba que esta mala traducción de los términos de parentesco había tenido un *desastroso* efecto sobre la teoría” [1971: 86], pues nos había llevado a plantear la idea de “extensión”; “por eso, con algo de justificación, Hocart nos recomienda olvidarnos de términos y teorías clasificatorios y volver a escuchar lo que dice el nativo mismo” [1971: 88], un consejo que nos da no solamente en asuntos de parentesco, sino que va como un hilo rojo por medio de todo su trabajo de campo y etnografía.

Tanto en su antropología como en su etnografía, se reconocen claramente sus principales intereses: la lengua, el parentesco, el mito y la política.

LAS PUBLICACIONES DE HOCART

Andreu Maurice Hocart empezó muy temprano a publicar sus trabajos, podemos tachar sus primeras publicaciones de “emblemáticas”, pues constituyen un mensaje anticipado de los intereses que destacarán su antropología en el futuro. Ya marcan la amplitud de esos intereses, así como su firme integración en lo que, con el correr del tiempo, será una sólida antropología socio-cultural; este antropólogo inició su trabajo de campo bajo la dirección de Rivers y en compañía de Wheeler en 1908, ya en sus dos primeros artículos combina sus experiencias del campo con sus conocimientos de psicología y el estudio de la lengua, dos disciplinas que ya había estudiado antes de acercarse a la antropología: la Filología en sus estudios clásicos ya en Oxford y la Psicología con Stumpf y Bastian en su estancia en Berlín.

En su primer artículo, con McDougall, el futuro fundador de la Psicología Social en el universo británico, estudió la percepción auditiva de la dirección, un tema que McDougall había estudiado en su participación de la expedición de Cambridge al Estrecho de Torres en 1898 [Hocart *et al.* 1908] y pocos años después de su estancia con Rivers en Melanesia en 1908 publicó un artículo acerca de la lengua con dos rasgos que nunca abandonaría: su interés por el estudio de la lengua y el sarcasmo muy británico, en el que se oponía violentamente a la interpretación psicológica de la lengua [Hocart 1912].

La psicología es un interés que nunca abandonaría, en 1915 publicó un artículo acerca de la psicología y la etnología, en 1925 publicó un artículo acerca del psicoanálisis y la antropología, en 1934 publicó dos artículos acerca de temas psicológicos, el miedo y el papel de la consciencia. En 1915, a la edad de 32 años, publicó un artículo acerca del sistema de parentesco, también un interés que nunca abandonó, así que en 1937, dos años antes de fallecer, publicó un artículo, que era probablemente más importante, acerca del parentesco.

En otra publicación, durante ese mismo, al mismo tiempo confirmó su íntima relación con Rivers y mostró que su relación no fue sin un sentido crítico. Por un lado, “en la rápida, exhaustiva y confiable colección de hechos, su exposición objetiva y sin prejuicios, el Dr. Rivers ha cometido tales milagros que es difícil imaginarse la posibilidad de mejorarlo” [Hocart 1915b: 89], por otro lado, “la teoría de la convencionalización del arte difícilmente se recomienda al moderno estudiante de arte” [1915b: 92], fue una de las críticas más suaves, las demás referían principalmente a opiniones de Rivers acerca de la lengua, que era para él un mundo desconocido.

Ya en 1916 se lanzó al estudio del mito, planteó que “mientras los antropólogos sigan confinándose al mito y a la religión, su material no pasará de ser un inútil montón de hechos, ya que la clave para la comprensión de las nueve décimas partes del mundo está precisamente fuera del campo de la religión y del mito” y luego aplicó este enfoque a un rico material empírico exótico: “si, en cambio, extendemos nuestra red hasta abarcar la totalidad de la cultura en que esa religión y esos mitos se incluyen, las claves precisas para explicarlos, difícilmente se nos escapan de las manos” [Hocart 1916: 55]. Fue entonces cuando hizo un doble movimiento, que caracterizó a toda su antropología: por un lado, le quitó al mito su autonomía al insistir en estudiarlo como una parte de la totalidad cultural; por otro lado, insistió en ver todo permeado por la religión. Es casi la última vez que utilizó la palabra “religión”, una palabra que no le gustaba en absoluto.

Los ejemplos que utilizó en su anterior artículo acerca del mito eran de una parte del mundo desconocido, “ahora propongo utilizar nuestras tradiciones indoeuropeas, y empezaré con un mito que le es familiar casi a cualquier colegial” [Hocart 1916]. “Las palabras *hemos tomado soma, somos inmortales* por lo regular han sido tratadas como exageraciones poéticas, como jactancias de borrachos” [Hocart 1916: 52]. Concluyó fiel a su ideario:

Queda mucho por hacer en esta esfera: La lengua ha tenido su parte de la atención, así como el arte. Ahora es preciso que aquellas sensaciones e ideas que nunca han sido encarnadas en metal o en piedra, que viven solamente en la mente, sean aceptadas como realidades tan reales como aquellas que se pueden palpar, y se pueden tratar con el mismo rigor que cualquier cosa que toca nuestros sentidos [1916: 60].

Si aceptamos la idea de que Hocart fue un brillante trabajador de campo y etnógrafo —*master ethnographer*, lo llamaba Laughlin [2018a]— entonces es significativo que empezó a publicar sus textos más importantes en 1922, exactamente el año cuando falleció su mentor Rivers. Estas publicaciones se basaron en su trabajo de campo en Simbo —en aquel entonces Eddystone Island—, un trabajo de campo que llevó a cabo junto con Rivers.

No obstante que los artículos fueron publicados en la *Journal of the Royal Anthropological Institute* que cubren todos los aspectos de la vida, es tal vez sintomático —al tener en mente el interés de Hocart por el mito y el ritual— que el primer artículo trató un tema ritual, el culto a los muertos en la isla [Hocart 1922a].

El segundo artículo es acerca de la medicina y la brujería en la isla [Hocart 1925], un tema que evidentemente reflejó uno de los principales intere-

ses de Rivers; el tercer artículo gira en torno a la guerra y el conflicto en la isla [Hocart 1931b], un tópico que inevitablemente lleva la atención hacia la organización social y el parentesco.

El último de los cinco artículos, acerca de la pesca en Simbo, es en gran medida un texto técnico referente a los modos de pescar, su técnica y otros temas, pues consideraba que la pesca no era solamente un asunto técnico y sin rituales era absolutamente impensable. Así que contiene una historia de “una pierna” que luchó contra “tres piernas” y lo venció; el artículo termina con una serie de cuentos acerca de la pesca.

Esta serie de cinco artículos constituye claramente un texto monográfico de la etnografía de Simbo, ya que empezó con su iniciación en el campo en 1908, de donde provenía todo el material, y el último texto fue publicado solamente dos años antes del su fallecimiento; lo podemos considerar como el texto de su vida. Como “es una de las tragedias de la antropología británica que Layard nunca elaboró su material de Atchin en forma monográfica” [Langhán 1974: 238], fue también una catástrofe que nunca se publicó como la etnografía de Simbo, que realmente es un libro.

Después de sus artículos iniciales y paralelamente con la publicación de lo que he llamado “el texto de su vida”, las etnografías de Simbo, Hocart publicó ampliamente durante toda su vida, así que, en la bibliografía de sus obras, que reunió Rodney Needham, encontramos 202 libros y artículos y 65 manuscritos, que se encuentran en la Biblioteca Turnbull en Wellington, Nueva Zelanda [Needham 1967], textos que evidentemente trataron temas dentro de sus principales intereses. Después de su muerte, en 1939, su revaloración ha sucedido en tres oleadas de la publicación de sus obras.

Primero, con un antropólogo-político que ya en su vida fue amigo, el cuarto Lord Raglan, quien a partir de 1950 empezó sistemáticamente a defender a su difunto amigo y a publicar sus obras, empezando por la edición en inglés de *Caste, a comparative study*. [Hocart 1950], originalmente publicado en francés en 1938. Luego, una antología compuesta por el mismo Lord Raglan, con 30 textos breves de Hocart, bajo el título programático de *The lifegiving myth* [1952], en español fue publicado en 1975; finalmente un pequeño libro que lo reveló como un evolucionista, siguiendo el desarrollo del poder real a lo largo de los tiempos, *Social origins* [1954].

Lord Raglan falleció en 1964, pero unos años más tarde seguían las publicaciones de textos de Hocart, editados por Rodney Needham, el inventor del concepto de antropólogos injustamente olvidados quien también trabajaba sin reconocimiento, aún antes de su fallecimiento. En 1969 Rodney Needham volvió a publicar *The lifegiving myth*, que Lord Raglan había publicado en 1952. El otro volumen póstumo de textos de Hocart

que Rodney Needham ha publicado, con el título exitoso de *Imagination and proof (Imaginación y prueba)* mostró de manera convincente la amplitud de los intereses del autor de estudio, junto con la introducción de Rodney Needham; los nueve textos del volumen funcionan como una introducción global al pensamiento de Hocart. Los tres primeros textos son un manual metodológico del pensamiento cauteloso de su difusionismo y la herencia de Rivers; los siguientes dos textos introducen dos de los temas favoritos de Hocart, el mito y el parentesco. El texto acerca de las castas presenta la teoría de las castas en la India y su relación con similares estructuras en otras partes del mundo: “en conclusión, las castas son sencillamente familias, a quiénes se les han asignado por herencias varios oficios en el ritual” [Hocart 1935c: 107].

Louis Dumont mostró mucho respeto por su trabajo, sobre todo relacionado con sus estudios de castas en la India y en Sri Lanka; en el texto acerca de Hocart y las castas enfatiza la diferencia entre Hocart y Celestin Bouglé:

Bouglé inevitablemente limitado a fuentes escritas trata el problema desde fuera, sistemática y sociológicamente, pero con las limitaciones ya mencionadas. Hocart, con experiencia de primera mano y una imaginación creativa y sintética, se esfuerza al máximo por entrar en las mentes de la gente misma, para presentar el sistema de castas como un sistema coherente y comprensible [Dumont 1968: 45].

Como especialista en Polinesia, destacó el interés y respeto de Marshall D. Sahlins por la etnografía de Hocart, tal como se manifestó en su conferencia de 2016, que empezaba de esta manera: “yo soy Cartesiano-hoCartesiano”, después de lo cual endorsó la etnografía de Hocart: “yo quiero seguir la pista de Hocart, liberándonos de convenciones antropológicas y afiliándonos a las tradiciones indígenas” y siguió con distancia de la antropología política positivista de Radcliffe-Brown: “este ensayo es un extenso comentario a la meditación hocartesiana encapsulada en *Kings and Counsellors por la equivalencia directa, el rey = Dios* [Sahlins 2017: 91], al hacer referencia a Hocart [1970: 74].

Hocart publicó ampliamente acerca de los sistemas de parentesco, un interés que también ha sido discutido en la literatura anglosajona. Es cierto que podemos detectar un cierto renacimiento parcial como consecuencia de la debacle de las teorías marxistas; muchas de las reinterpretaciones de los planteamientos de Hocart son interesantes, pero voy a discutir brevemente solamente tres, que me parecen particularmente llamativos. Mientras que son de muy diferentes características, coinciden en dos puntos: los tres opi-

nan, con variada fuerza y muy distintos argumentos —algunos en francés, otros en inglés, ninguno en español— que su antropología es de relevancia en la actualidad y todos giran en torno al ritual, que ciertamente fue uno de sus principales intereses.

Después de señalar que gran parte de las principales obras de Hocart han sido republicadas, declara Burkhardt Schnepel que:

La intención del presente artículo es continuar esos esfuerzos, y es mi principal objetivo reconstruir y evaluar las ideas de Hocart acerca de la realeza (*kingship*) y del gobierno. La tesis central propuesta por Hocart en su *Kings and Councillors* (1970, org. 1936), que tiene mi principal atención, es que la realeza y el gobierno tienen su origen en y se desarrolla a partir de la organización ritual mientras que, de una manera similar, la posición del rey tiene su origen en y se ha desarrollado de su posición como cabeza del ritual [Schnepel 1988: 165].

Señaló Schnepel que Hocart basó sus investigaciones en la suposición de que la búsqueda de la vida es la principal preocupación del hombre pero, “su concepto de la vida es algo general y no especificado” [1988: 166] y no es sencillamente de la vida como lo contrario de la muerte, es que “hace muchos años el hombre dejó de sencillamente vivir, empezó a pensar cómo vivía, dejó de sencillamente sentir la vida, empezó a percibirla” [1988], haciendo referencia a varios textos de Hocart.

Después de un largo y enredado viaje concluyó Schnepel que “el valor real de la obra de Hocart no es, en mi opinión, su enfoque metodológico, por interesante que sea éste, pero en algunos comentarios y comprensiones imprevisibles, inspirados y provocadores” [1988: 183], lo que lleva nuestra atención a similitudes de con Max Weber. Como ejemplo de esta comprensión mística —al estilo del *tremendum mysterium* de Rudolph Otto— mencionó Schnepel la enigmática declaración de Hocart que “los primeros reyes deben de haber sido reyes muertos” [Hocart 1954: 77]. Con esta conclusión se salió Schnepel dramáticamente del corral del pensamiento científico y se acercó al misticismo.

Del etnólogo francés Lucien Scubla quisiera discutir dos breves artículos. En el primero de los dos se muestra nuestro autor como un fiel seguidor de Lévi-Strauss y propone discutir “la forma canónica del mito” [Scubla 1995: 51]:

En esta breve nota quisiera mostrar (o, por lo menos, sugerir), que lejos de ser insignificante o marginal, la forma canónica —entendida como *el modelo genético del mito* (que quiere decir aquella que se crea en él y al mismo tiempo le dota de

su estructura [Lévi-Strauss 1958: 165], apunta hacia un estructuralismo morfo-genético, que se encuentra virtualmente presente en la obra de Lévi-Strauss y cuyo desarrollo es esencial para el desarrollo de la antropología” [Scubla 1995].

Me parece que a Scubla se le escapó una diferencia entre el estructuralismo de Lévi-Strauss y el postulado estructuralismo de Hocart, que sería un estructuralismo firmemente anclado en el trabajo de campo, mientras que aquél es una filosofía decimonónica muy alejado del trabajo de campo.

El segundo texto fue mucho más crítico e inició señalando que Hocart falleció en 1939, el último año de investigación creativa en la antropología y que “después de este mojón la investigación científica se volvió rutinaria, a pesar del reclutamiento masivo de *trabajadores de investigación*, y ni un solo avance se llevó a cabo en la segunda mitad del siglo xx” [Scubla 2002: 359] y lo alabó por haber evitado esta trampa: “todo tenía raíces religiosas”, decía Durkheim:

Solamente las actividades económicas no habían sido explícitamente ligadas a la religión, tan sólo un poco más tarde (1924) estableció Mauss que tuvimos que interpretar el intercambio económico a la luz del intercambio ceremonial, Laum (1924) sostenía que el dinero tenía su origen en el sacrificio, y Hocart [1970: 108-9; 1938] postulaba que la división del trabajo tenía un origen ritual.

Por medio del artículo la protesta de Hocart contra la dominación de la idea del “hombre económico”, explicaba que “recientemente unas pocas señales de fermentación han sido visibles” [Scubla 2002: 374] y ya “que durante algunos años la visión de Hocart de las castas ha sido retomada por una nueva generación de antropólogos e historiadores que trabajan en la India, algunos de los cuales sin miedo asumen una perspectiva comparativa, hay tal vez esperanza”, así que “esperemos que el redescubrimiento de Hocart tendrá el mismo efecto fecundante sobre la antropología” [Scubla 2002: 374].

En una serie de tres artículos importantes, Charles D. Laughlin ha discutido la “antropología psicológica” de Hocart. Laughlin se propone “mostrar que la subyacente antropología psicológica de Hocart se basa en el postulado de que todo el mundo, en todas partes tienen necesidades básicas, inherentes, no muy diferente de lo planteado por su colega etnólogo Bronislaw Malinowski y del psicólogo Abram Maslow” [2014: 32].

El principal valor del artículo es que describió y documentó no solamente los intereses muy amplios de Hocart, sino también su firme articulación en lo que llamó “una sólida antropología socio-cultural”, que hizo

todo el camino desde la visión micro del origen de los actos humanos a partir de acciones, hasta el macro del estado burocrático”.

En otro artículo Laughlin destacó la amplitud y profundidad de la etnografía de Hocart, mencionó a los científicos alemanes que él conoció en su estancia en Berlín (Stumpf, Brentano) y concluyó que “a pesar del poco espacio que se abrió en la academia británica, tuvo una influencia significativa tanto sobre la etnología francesa como la británica, incluyendo las obras de Louis Dumont, Claude Lévi-Strauss, Lord Raglan, Meyer Fortes, Edmund Leach y, por supuesto, Rodney Needham” [Laughlin 2018a: conclusión].

En el tercer artículo se cita la crítica de Hocart al psicoanálisis y presenta una importante discusión de la relación de lo consciente y lo inconsciente, siguiendo estrechamente a Rivers: “la relación del afecto con el instinto nos sugiere que la función especial de lo inconsciente es actuar como almacén de reacciones y tendencias instintivas” [Laughlin 2018b].

En las tres series de publicaciones considero que es fácil aceptar la muy creativa atención a la vida ritual en la antropología de Hocart, y es sencillo asimilar al hombre como “hombre ritual”, pero es difícil aceptar la idea del hombre ritual de tiempo completo. Como el inicio de una tercera oleada de sus publicaciones póstumas, podemos destacar la más reciente publicación de Routledge, *Race, a comparative study* [Hocart 2018].

LA ETNOGRAFÍA DE HOCART

Hocart se manifestó como un excelente trabajador de campo, “el temprano trabajo de campo de Hocart fue probablemente el más extenso de cualquier antropólogo de su generación” [Stocking 1995: 222] —supongo que incluyó a Malinowski— y tal vez le ayudó cuando ingresó en la tradición antropológica británica, fue un momento estratégico en la transición de una antropología evolucionista especulativa a una antropología “científica” basada en el trabajo de campo y la producción de descripciones etnográficas “realistas”.

El inicio de esa transición siempre se coloca en la expedición de Cambridge al Estrecho de Torres en 1898 [Herle *et al.* 1998] y se menciona el año 1922 como el gran año triunfal de una nueva antropología, con las dos tesis de Malinowski y Radcliffe-Brown, sin embargo, el asunto es más complicado cuando sucedían muchas actividades entre 1898 y 1922, un ejemplo, cuando Rivers dirigió la expedición Percy Sladen, con la participación de los dos jóvenes estudiantes Arthur M. Hocart y Gerald C. Wheeler, a Melanesia en 1908. En el transcurso de esta expedición, que para Hocart fue su

primer encuentro con la alteridad antropológica, llevó a cabo su primero y más importante trabajo de campo en la entonces Eddystone Island, ahora Simbo.

Hocart describió sus actividades de campo en la Expedición Percy Sladen:

El trabajo fue llevado a cabo junto con el Dr. W. H. R. Rivers. Trabajamos juntos durante tres meses en La Isla Eddystone, luego trabajaría yo solo un tiempo, después de lo cual de nuevo combinamos nuestras fuerzas en una visita a Vella-Lavella. Luego yo procedí solo a Roviana, donde me quedé durante seis semanas, y luego regresé a Eddystone para seguir pistas que había encontrado en otras partes, y después dediqué unos quince días a Nduke, y finalmente regresé a Eddystone para una última visita, despidiéndome el primero de enero de 1909 [Hocart 1922a: 71].

En el segundo texto, que también resultó de su trabajo con Rivers en Simbo, señaló que:

El tema de la medicina fue compartido entre el difunto Dr. Rivers y yo, pero el material es tan abundante que cada uno tendrá suficiente para publicar por separado. El tema de la brujería no me tocó a mí, pero de pura casualidad tropecé con suficientes hechos para deducir las ideas de los nativos, y algún conocimiento de ella es necesario para entender su medicina [Hocart 1925: 229].

Al principio del texto Hocart nos presentó algunos de los hechos objetivos acerca de la brujería en Simbo y había un comentario interesante referente a la relatividad de las impresiones: “los habitantes de la isla tienen una reputación como brujos entre sus vecinos, pero ellos mismos miran a las islas vecinas Vella Lavella como ricas en brujería”, luego “los poderes del brujo son heredados: los hijos lo heredan del padre o de la madre, aunque éste muere cuando ellos son todavía niños... el brujo no puede volar o hacer milagros, es en todo respecto un ser humano común y corriente. Los brujos tienen sus opositores, hombres que saben detectar a los brujos y curar los sufrimientos producidos” [Hocart 1925: 229] y encontramos unas palabras claves: “el motivo principal del brujo es la envidia... la muerte era el castigo acostumbrado por la brujería” [1925: 230]; señala al principio de este texto que es una continuación del texto acerca de los “ritos mortuorios”, así que resulta evidente que los cinco artículos conforman un solo texto.

El tercer artículo gira en torno a la guerra y el conflicto en la isla [Hocart 1931b], que contiene información acerca de las armas, las canoas de

guerra, los amuletos, las razones de la guerra y las tácticas, pero es tal vez significativo que la mayor parte del artículo gira en torno al problema de los esclavos, así que se adentró en la cuestión del lugar de los esclavos, en la estructura social y del sacrificio de seres humanos.

En el penúltimo de los cinco artículos se nos presentan las diferentes lanchas de la isla (con la excepción de la canoa, pues “mis detalles de la construcción de la canoa le han sido entregados al Dr. A. C. Haddon para formar parte de una monografía acerca de la canoa, y se queda mejor en sus manos expertas” [Hocart 1935b: 97]. El cuerpo del artículo constituye una discusión pormenorizada de la construcción de las demás lanchas de la isla, al considerar las ceremonias como parte integral de la vida de las lanchas y la pesca como una especie de extensión de las mismas.

El quinto artículo empieza de esta manera: “parece ser el principal interés de los isleños, al lado de la caza de cabezas” [Hocart 1935b: 102], sigue una descripción detallada de la pesca de Bonito, subrayando la importancia de las aves que sirven para localizar el pez y con algo de detalles del equipo técnico que sirve para captar el Bonito: hilo y cancho, elaborado de una concha. En el inicio del artículo encontramos unos comentarios acerca de la lengua:

Los métodos menores de pesca son todos cubiertos por el término *ambamba*, a diferencia de *valusa*, la pesca de bonito, y el pescado captado por esos métodos se llama *inamba*. La palabra que indica pescado *igana*, se usa también en este sentido restringido, significando un pescado que no es bonito o tiburón, pero se reconoce también que bonito y tiburón son *igana*... la gente de Eddystone tienen la reputación de saber poco de la pesca [Hocart 1937: 33].

Su trabajo de campo cubrió prácticamente todos los ángulos de la vida social y cultural en la isla y fue publicado en cinco artículos de muy desigual extensión, de 10 a 48 páginas, realmente constituyen un libro de carácter monográfico.

Después de una presentación en los templetos de Bonito, que se parecen a los oratorios de los otomíes en México, se discuten los rituales relacionados con la pesca de Bonito y comenta que “yo he presentado la construcción de las lanchas, la técnica de pesca y el tratamiento ritual de una manera entrelazada, sin intento alguno de separarlos. Mi justificación es que eso representa el punto de vista de los nativos, que es lo que deseamos captar” [Hocart 1935b: 109].

Varios detalles de esta obra etnográfica nos llaman la atención. En primer lugar, la amplitud y variedad de los temas, pues no solamente se cubre

todo, también se hace mezcla de los rituales y los mitos a la organización social y la construcción de casas y canoas, Hocart, como antropólogo social, se dedicó más que el promedio de los colegas británicos —con la posible excepción de Malinowski— en aspectos culturales, a tal grado que varios psicólogos lo han acusado de ser “boasiano” [Stocking 1995; Laughlin 2018a, 2018b].

El comentario de Rivers que Hocart “se lleva de maravilla con los nativos” nos orilla a comparar el perfil de Rivers y Hocart en el campo, pues queda manifiesto que, mientras que Hocart se llevaba con los nativos en su ambiente, todas las entrevistas de Rivers se hacían en la cubierta del *Southern Star*, el yate de la Misión de Melanesia. Más adelante se ha revelado que los dos informantes principalmente de *La Historia de la Sociedad Melanesia* de Rivers eran más que marginales en sus comunidades, estrechamente relacionados con la iglesia [Kolshus 2014: 156].

Un detalle que vale la pena mencionar es la dependencia de la expedición a la infraestructura de las Iglesias, que nos permite plantear la pregunta de si el boom de la antropología y el trabajo de campo en Melanesia —y en otras partes del mundo— sería posible sin este apoyo. Rivers lo hizo, con la intervención de Haddon, cuyos contactos con la Iglesia eran muy sólidos, y cuando salió de Inglaterra se dirigió con una carta de recomendación a las autoridades eclesiásticas y una buena parte de la transportación de la expedición fue hecha en el yate de la Misión, *The Southern Cross*.

Una vez terminadas sus actividades en la expedición con Rivers y Wheeler, como ya se mencionó, por recomendación de Alfred Cort Haddon, Hocart fue nombrado director de la Escuela Lakemba en las Islas Lau en Fiji, un puesto que ocuparía de 1909 a 1912 para luego, de 1912 a 1914, recibir una beca de la Universidad de Oxford que le permitiría viajar y llevar a cabo investigaciones en las islas Fiji, Rotuma, Wallis Island, Samoa y Tonga, conociendo así íntimamente y de primera mano las culturas de Melanesia y Polinesia.

Con el trabajo de esta generación de jóvenes antropólogos se extendió la idea de la necesidad de un trabajo de campo de cierta duración, mínimo de un año. Pero no todo el mundo se dejaba convencer de la necesidad de periodos más largos de trabajo de campo. En 1915, en una reseña entusiasta de la *History of Melanesian Society*, de Rivers, escribió: “A. M. Hocart que persiste la idea de que no es posible reunir un material confiable en unas pocas horas, y que se requiere una larga estancia entre los salvajes antes de que los podamos comprender. Esta idea, que no tiene fundamentos, persistirá a pesar de cualquier prueba en contra”. A pesar que Hocart había pasado tres años en Fiji, en comparación con los tres días de Rivers, decía

que podía atestiguar la exactitud del material de Rivers —modestamente no agregó que él mismo fue la principal fuente de información de Rivers. En vista de la duración del trabajo de campo de Hocart, tal vez de unos seis años, es difícil no ver su declaración como un intento por rescatar la reputación del trabajo de campo exprés, “sondeo”, de su maestro Rivers.

Hocart era más trabajador de campo y etnógrafo, aunque podemos considerar sus demás trabajos etnográficos como una nota a pie de página a su etnografía de Simba, no hay que menospreciar los trabajos de campo que hizo en otras partes del mundo.

Seguió su adscripción a Ceilán, que incluyó una breve estancia de estudios lingüísticos en la India, que empezaba de manera formal en 1921, cuando fue interrumpido por un breve periodo de enfermedad en 1925 pero terminó con su padecimiento y regresó a Inglaterra en 1929. El último periodo de su vida inició cuando fue nombrado sucesor de Evans-Pritchard en Cairo en 1934, que terminó con su padecimiento en 1939 y su consecuente fallecimiento el mismo año.

CONCLUSIONES: LA ACTUAL RELEVANCIA DE HOCART

Como se planteó en la introducción, podemos preguntarnos ¿qué ha contribuido Arthur Maurice Hocart a la antropología que sigue teniendo valor y cuál exactamente fue su contribución a la revolución de 1922? Pero antes de irnos a los detalles, ya que el trabajo de campo sistemático fue el eslabón principal de esta revolución, podemos preguntar primero ¿en qué exactamente contribuyó Hocart al desarrollo del trabajo de campo?

Es muy fácil contestar esta pregunta, pues él era un etnógrafo, participó muy activamente y de manera muy importante en el viaje que empezó con la expedición de la Universidad de Cambridge al Estrecho de Torres en 1898 donde terminó con una nueva antropología social basada en el trabajo de campo, tal como lo conocemos en la obra de Malinowski, recordando, como ya se mencionó, que Malinowski no fue el solitario héroe en su playa desértica. En varios aspectos Hocart se adelantó a algunas de las innovaciones que introduciría Malinowski a partir de 1922.

Hocart era etnógrafo y trabajador de campo, pero era mucho más que eso, él creó, en mi opinión, una antropología socio-cultural frazeriana, boasiana y difusionista.

Otro aspecto que merece mención es que su trabajo de campo y etnografía llega al grado de la etnografía canónica de Malinowski, 10 años antes de la publicación de los *Argonautas del Pacífico Occidental*. Hocart logró integrar todos los aspectos de su etnografía en un marco redondo y con

su notable empatía llegó a captar el ritmo y la racionalidad de vida de los habitantes de su isla, pues en su prolongada estancia en Simbo consiguió independizarse del uso de intérpretes y vivir su vida cotidiana en la lengua de los habitantes, a diferencia de Rivers.

Me parece justo el siguiente comentario:

El estilo de trabajo de campo de Malinowski requiere tantos talentos simultáneos que muy pocos, si algunos otros antropólogos pueden plenamente copiarlo, y ciertamente ninguno lo puede practicar con la naturalidad y el éxito de él: algunos de nosotros somos más tímidos, y algunos son más modestos; algunos son muy lentos para aprender lenguas ajenas; y muy pocos llegan a su nivel de brillantez, rapidez e intuición en la captura de nuevas situaciones. Observación participante no puede ser otra cosa que la participación en los modos que permita la capacidad de cada investigador particular [Barth 2005: 20].

Puede ser que Hocart sí llegó al nivel de brillantez, rapidez e intuición.

Después de esta respuesta muy general, podemos preguntar ¿en qué precisamente contribuyó Hocart al desarrollo de una nueva antropología basada en el trabajo de campo y la producción de conocimientos etnográficos? Lo primero que salta a la vista es el uso de la lengua en el trabajo de campo, en comparación con el uso consistente de traductores de Rivers —también de Haddon y, en cierto grado, Seligman—, es innegable que Hocart se adelantó a Malinowski en el uso de la lengua vernacular en el trabajo de campo, haciendo a un lado el intérprete y comunicándose directamente con la gente investigada. Sin embargo, no hay que olvidar que este mérito lo tiene que compartir con Wheeler y, poco antes del trabajo de campo de Malinowski, con Layard, que no le quita la grandeza de Hocart ni de Malinowski.

En otro contexto he opinado que Malinowski fue el único antropólogo británico que desarrolló una teoría lingüística [Korsbaek 2003], pero tal vez tengo que modificar mi declaración e incluir a Hocart pues, como ya se señaló, podemos decir que se adelantó con bastante tiempo para el uso de Lévi-Strauss de la lengua. Y no solamente se hace uso de la lengua vernacular en su trabajo de campo, a diferencia del uso especulativo de la lengua en la antropología de Lévi-Strauss, se estableció una relación estrecha entre los planteamientos lingüísticos y las observaciones etnográficas.

Una de las diferencias que destaca el nuevo canon de etnografía es un pronunciado interés en la vida cotidiana, que se nota por completo en el trabajo de campo de Hocart, tanto en Simbo como en otras partes. En comparación con el trabajo de un antropólogo tradicional como Junaud, se de-

dicó a estudiar la vida cotidiana y no solamente los momentos rituales, no obstante que dedicó mucha atención al ritual.

Muy relacionado con antropólogos como Maurice Lienhardt y Max Gluckman, el objetivo de su antropología no era el sistema social de Radcliffe-Brown, sino una visión existencial de sus pueblos observados, un fuerte contenido de reflexividad, tal como lo plantea Rosana Guber, que nos llevó, como en México se ha desarrollado, a una visión comunalista [véase Korsbaek, 2009], que nos dirigió a su contribución a la antropología política, donde por lo menos se destacaron dos puntos: a diferencia de la casi totalidad de los antropólogos políticos británicos, tomó en cuenta el estado en sus variadas manifestaciones, principalmente las diversas versiones del estado religioso, y se adelantó a Balandier en su estudio del aspecto religioso del poder político.

Mientras que la antropología política, que nace en la versión británica con la publicación de *Sistemas Políticos Africanos* en 1940 bajo la batuta de Radcliffe-Brown y es estrictamente positivista, Hocart fue cualquier cosa menos positivista y algunas de sus contribuciones tienen que ver exactamente con este defecto del *mainstream* en la antropología social británica en aquellos años. Su opinión acerca de la relación entre los pueblos que podemos llamar “primitivos”, con las debidas reservas, es también sin ambigüedad alguna, como ya se señaló [Hocart 1931a: 259].

Aparte del renacimiento de Hocart en el escenario británico, salta a la vista que ha sido plenamente adoptado en el campo de la antropología cultural, donde destacó el interés del antropólogo canadiense Charles D. Laughlin, quien virtualmente lo ha adoptado en su calidad de antropólogo psicológico, tal como se deduce del título de su reciente ensayo, “The Psychological Anthropology of A. M. Hocart” [Laughlin 2018b]:

Lo que es claro es que la etnología de Hocart se basaba en su comprensión de la mente humana, un tema que estudió, junto con la filosofía, en la Universidad de Berlín (aproximadamente 1906-1908), donde llevó a cabo investigaciones de la percepción auditiva junto con el gran psicólogo social y experimental de Inglaterra William McDougall (1871-1938), véase Hocart & McDougall, 1908 [Laughlin 2018a: 2].

Con igual entusiasmo ha sido invocado por la etnología francesa, como en el siguiente resumen en una enciclopedia etnológica: “etnógrafo minucioso, teórico desconcertante y estimulante, Hocart ocupa hoy un lugar de primera fila en un movimiento antropológico que se aleja del positivismo de las escuelas” [Galey *et al.*, 2008: 353].

Las contribuciones puntuales de Hocart —y sus contemporáneos— a la creación de un nuevo canon de antropología —y de trabajo de campo— son evidentes y contundentes pero es una cuestión abierta porque hasta qué grado Hocart es sólo proveedor de detalles de esta nueva antropología y a qué escala participa activamente en la elaboración de la síntesis.

En este desorden de teorías y desarrollos metodológicos, la perfección de Malinowski de un nuevo tipo de trabajo de campo en las Islas Trobriand, que Rivers realmente había pregonado, se convirtió en principio fundacional compartido de las siguientes generaciones de antropólogos británicos. Varios componentes de su método ya habían sido ensayados por el pequeño cohorte de colegas mencionados antes, pero la síntesis fue creación de Malinowski y dependía en grado considerable de sus talentos personales. Malinowski se hizo el formulador epítome y el propagandista del nuevo tipo de datos etnográficos [Barth 2005: 18].

Cuando Hocart falleció en Egipto en 1939, ya se ha mencionado varias veces que no había tenido una vida fácil ni con grandes éxitos. Podemos decir que su muerte fue más feliz que su vida, pues si comparamos su obra con la de autores más rimbombantes, declaratorios y programáticos, como Malinowski y Radcliffe-Brown, en mi opinión, nos dejó una obra más integral a pesar de su constante marginación. Así que podría morir en paz y con algo de satisfacción.

La antropología que creó Hocart es notable y altamente original, tal vez no es un milagro, el milagro es que, a pesar de su originalidad y relevancia, es tan poco conocida.

REFERENCIAS

Ackerman, Robert

2002 *The Myth and Ritual School. J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists*. Routledge. Londres.

Barth, Fredrik

2005 The Rise of Anthropology in Britain, 1830-1898, en *VVA: One Discipline, Four Ways*. University of Chicago Press. Chicago: 3-57.

Berg, Cato

2014 The Genealogical Method. Vella Lavella Reconsidered, en *The ethnographic experiment. A. M. Hocart & W. H. R. Rivers in Island Melanesia, 1908*, Edvard Hviding y Berg Cato. Berghahn. Nueva York/Oxford: 108-131.

Boas, Franz

1911 *The mind of primitive man*. Barnes & Noble. Nueva York.

Douglas, Mary

1970 *Witchcraft Confessions and Accusations*, Mary Douglas. Tavistock. Londres.

Dumont, Louis

1968 A. M. Hocart on caste-religion and power. *Contributions to Indian Sociology*, 2 (1): 45-62.

Evans-Pritchard, Edward Evan

1970 Foreword, en *Kings and Councilors. An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society*, Arthur Maurice Hocart (1936), Rodney Needham (ed.). University of Chicago Press. Chicago: IX-XI.

Galey, J. C. y D. Vidal

2008 Hocart, en *Diccionario de etnología y antropología*, Pierre Bonte y Michael Izard, (eds). AKAL. Barcelona: 351-353.

Harris, Marvin

1979 *Desarrollo de la teoría antropológica*. Siglo XXI. México.

Herle, Anita y Sandra Rouse

1998 *Cambridge and the Torres Strait. Centenary Essays on the 1898 Anthropological Expedition*, Anita Herle y Sandra Rouse (eds.). Cambridge University Press. Cambridge.

Hocart, Arthur Maurice

1912 The Psychological Interpretations of Language. *British Journal of Psychology*, 5 (3): 267-279.

1915a Chieftainship and the sister's son in the Pacific. *American Anthropologist*, 17 (4): 631-646.

1915b Review of the history of the Melanesian society by W. H. R. Rivers. *Man*, 15: 89-93.

1916 (1975) El sentido común del mito, en *Mito, ritual y costumbres. Ensayos heterodoxos*, Rodney Needham (ed.). Siglo XXI. Madrid: 54-73.

1922a The cult of the dead in Eddystone of the Solomon Islands. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 52: 71-112, 259-305.

1922b Myths in the making, en *Imagination and proof. Selected essays of A. M. Hocart*, Rodney Needham (ed.). University of Arizona Press. Tucson.

1925 Medicine and witchcraft in Eddystone of the Solomons. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 55: 229-270.

1927 *Kingship*. Oxford University Press. Londres.

1931a Applied Anthropology. *Man*, 31: 259.

1931b Warfare in Eddystone of the Solomon Islands. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 61: 301-324.

- 1935a El mito como Fuente de la vida, en *Mito, ritual y costumbres. Ensayos heterodoxos*, Rodney Needham (ed.). Siglo XXI. Madrid: 15-38
- 1935b The Canoe and the Bonito in Eddystone Island. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 65: 97-111.
- 1935c The Basis of Caste, en *Imagination and proof. Selected essays of A. M. Hocart*, Rodney Needham (ed.). University of Arizona Press. Tucson: 95-108.
- 1937 Fishing in Eddystone Island. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 67: 33-41.
- 1938 *Les castes*. Musée Guimet. París.
- 1950 *Caste. A comparative study*. Methuen. Londres.
- 1952 *The lifegiving myth, with an introduction by Lord Raglan*. Methuen. Londres.
- 1954 *Social origins*. Watts. Londres.
- 1970 (1936) *Kings and Councilors. An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society*, Rodney Needham (ed.). University of Chicago Press. Chicago.
- 1975 *Mito, ritual y costumbres. Ensayos heterodoxos*, Rodney Needham (ed.). Siglo XXI. Madrid.
- 1987 *Imagination and proof. Selected essays of A. M. Hocart*, Rodney Needham (ed.). University of Arizona Press. Tucson.
- 2018 *Race, a comparative study*. Routledge. Londres.
- Hocart, Andreu Maurice y William McDougall**
- 1908 Some data for a theory of Auditory Perception of Direction. *British Journal of Psychology*, 2 (4): 386-405.
- Hviding, Edvard y Cato Berg**
- 2014 *The ethnographic experiment. A. M. Hocart & W. H. R. Rivers in Island Melanesia, 1908*. Berghahn. Nueva York/Oxford.
- Joel, C. E.**
- 1971 Hocart and Kinship Terms 2. *New Diffusionist*, 3: 83-92.
- Kluckhohn, Clyde**
- 1944 *Navajo Witchcraft*. Beacon Press. Boston.
- Kolshus, Torgeir**
- 2014 A house upon Pacific Sand. W. H. R. Rivers and his 1908 ethnographic survey work, en *The ethnographic experiment. A. M. Hocart & W. H. R. Rivers in Island Melanesia, 1908*, Edvard Hviding y Cato Berg. Berghahn. Nueva York/Oxford: 155-178.
- Korsbaek, Leif**
- 2003 La antropología y la lingüística. *Ciencia Ergo Sum*, 10 (2): 159-172.
- 2009 El comunalismo: cambio de paradigma en la antropología Mexicana a raíz de la globalización. *Revista Argumentos*, 22 (59): 101-123.

- 2010 La fuente de la antropología política (introducción de Leif Korsbaek y traducción de Leif Korsbaek y alumnos), en *Sistemas Políticos Africanos*, Meyer Fortes y Edward Evan Evans-Pritchard (eds). CIESAS. México: 17-42.
- 2018 *Comentarios finales: la relevancia en la actualidad de la Escuela de Manchester*. Conferencia magistral, pronunciada en el Congreso Nacional de Antropología, que se celebró en la Universidad Nacional de San Agustín, Arequipa Perú, 10-14 de septiembre.
- 2019 El joven Radcliffe-Brown. *Ibero Forum*, xiv (28): 159-196.
- Kroeber, Alfred L.**
- 1909 Classificatory Systems of Kinship. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 39: 77-84.
- Kuklick, Henrika**
- 2014 *A New History of Anthropology*. Blackwell. Oxford.
- Langham, Ian**
- 1974 Obituary: John Willoughby Layard. *Oceania*, 45 (3): 237-239.
- Laughlin, Charles D.**
- 2014 A. M. Hocart on ritual. On the quest for life, ceremony, governance and the bureaucratic state. *Journal of Ritual Studies*, 28 (1): 31-43.
- 2018a The master ethnographer. Life and work of Arthur Maurice 'A. M.' Hocart. *Bérose Encyclopédie Internationale Des Histoires De L'Anthropologie*, IIAC. París.
- 2018b The psychological anthropology of 'A. M.' Hocart. *Bérose Encyclopédie Internationale Des Histoires De L'Anthropologie*, IIAC. París.
- Leach, Edmund R.**
- 1964 *Political Systems of Highland Burma*. Beacon Press. Boston.
- Logan, William**
- 1982 Hocart Bibliography. *Man*, 17 (4): 778-779.
- Malinowski, Bronislaw**
- 1944 *A Scientific Theory of Culture*. University of North Carolina Press. Chapel Hill.
- 1975 *Argonautas del Pacífico occidental*. Península. Barcelona.
- Marwick, Max**
- 1990 *Witchcraft and Sorcery*, Max Marwick. Penguin Books. Harmondsworth.
- Mauss, Marcel**
- 1938 Introduction, en *Les castes*, Arthur Maurice Hocart. Musée Guimet. Paris.
- Mercier, Paul**
- 1969 *Historia de la antropología*. Península. Barcelona.
- Middleton, John**
- 1981 *Gods and rituals. Readings in religious beliefs and practices*, John Middleton (ed.). University of Texas Press. Austin.

Morrison, Charles

1983 Hocart and Cambridge. Complaints of a Colonial Commissioner in Ceylon. *History of Anthropology Newsletter*, 10: 9-13.

1983 Hocart and Cambridge. Complaints of a Colonial Commissioner in Ceylon. *Pennsylvania, History of Anthropology Newsletter*, 10 (1): 9-13.

Mykkänen, Juri

2003 *Inventing Politics. A New Political Anthropology of the Hawaiian Kingdom*. University of Hawaii Press. Honolulu.

Needham, Rodney

1967 *A bibliography of A. M. Hocart, with a Foreword by E.E. Evans-Pritchard*. Oxford University Press. Oxford.

1970 Editor's Introduction, en *Kings and Councilors. An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society*, Rodney Needham (ed.). University of Chicago Press. Chicago: XIII-XCIX.

Palerm, Ángel

1977 *Historia de la etnología. Tylor y los profesionales británicos*. Ediciones de la Casa Chata. México.

Poirier, Jean

1987 *Una historia de la etnología*. Fondo de Cultura Económica. México.

Quigley, Declan

1989 Kings and priests: Hocart's Theory of Caste. *Pacific Viewpoint*, 29 (2): 99-118.

Radcliffe-Brown, Arthur R.

1948 *A Natural Science of Society*. The Free Press. Nueva York.

Roberts, Nathaniel

2008 The Anthropology of Caste. *International Encyclopedia of Social Sciences*: 461-463.

Sahlins, Marshall D.

2017 The Original Political Society. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 7 (2): 91-128.

Schnepel, Burkhardt

1988 Hocart's Quest for Life. *European Journal of Sociology*, 29 (1): 165-187.

Scubla, Lucien

1995 A propos de la formule canonique du mythe, et du rite. *L'Homme*, 135: 51-60.

2002 Hocart and the royal road to anthropological understanding. *Social Anthropology*, 10 (3): 359-376.

Stocking, Geroge W

1995 *After Tylor. British Social Anthropology 1888-1951*. University of Wisconsin Press. Madison.

RESEÑAS

Resultados y propuestas de la arqueometría actual en México

Emiliano Ricardo Melgar Tísoc (coord.).
*Estudios recientes en la lapidaria del Templo Mayor.
Nuevas miradas desde la arqueometría y el estilo.*
Secretaría de Cultura, INAH, Conacyt, México. 2021.

*Blas Román Castellón Huerta**

DIRECCIÓN DE ESTUDIOS ARQUEOLÓGICOS. INAH

En las últimas tres décadas, la arqueometría ha visto un desarrollo notable en las investigaciones arqueológicas en México. A la par de la implementación cada vez más sistemática de técnicas geofísicas y de laboratorio, la arqueología experimental, y la reconstrucción de cadenas operativas en lapidaria y concha especialmente, han contribuido enormemente a nuestro entendimiento de los orígenes de materiales y técnicas empleadas sobre ellos, poniendo a prueba a las antiguas taxonomías y tipologías de artefactos apoyadas únicamente en el “estilo” visual de los objetos. Es claro que aún es muy útil la apariencia de los objetos para ubicarlos en espacio-tiempo, especialmente la cerámica, sobre todo cuando se trata de grandes cantidades de muestras procedentes de recorridos de superficie y excavaciones. Pero también es significativo que a partir de problemas previamente planteados se puedan seleccionar muestras de materiales para determinar

* castellon.blas@gmail.com

orígenes y técnicas, y más adelante abordar, con un cuerpo más robusto de indicadores, problemas relacionados con el comercio, la guerra, la religión y la interacción cultural entre distintas épocas y regiones. Este es el objetivo general del Proyecto “La filiación cultural de los objetos lapidarios en el Templo Mayor de Tenochtitlan”, dirigido desde hace años por el Dr. Emiliano Melgar Tísoc, quien tiene ya una larga trayectoria y numerosas publicaciones sobre este tema, y quien por años ha dirigido el Taller de Arqueología Experimental en Lapidaria en Templo Mayor.

El presente libro presenta los resultados y avances de siete investigaciones realizadas por catorce participantes. El tema central son los materiales de lapidaria del Templo Mayor vistos desde distintas perspectivas, que actualizan varios de los problemas de origen y estilo presentes en las antiguas culturas prehispánicas. En su introducción, el coordinador de la obra y autor de varios capítulos, Emiliano Melgar, señala brevemente algunos de los problemas que afrontan los actuales estudiosos de los distintos artefactos del registro arqueológico en México, y en particular en el Templo Mayor de Tenochtitlán.

En primer lugar, el origen de las materias primas, aunque muy importante, no resuelve automáticamente la cuestión de quiénes elaboraron los objetos, su estilo, y su contexto. Haciendo alusión a varios trabajos que han considerado ya este tema, Melgar subraya que el resultado final no solo depende del material y su origen sino, sobre todo, de la manera en que los objetos fueron hechos, es decir, de las secuencias de elaboración o cadenas operatorias y las técnicas aplicadas en las mismas. Estas secuencias están además influidas por la tradición y las representaciones simbólicas que a su vez determinan la selección de materias primas, las técnicas de elaboración y el resultado final.

En el primer capítulo, Emiliano Melgar hace una exposición bastante ilustrativa de las técnicas de análisis que se emplean actualmente en lapidaria, y los instrumentos utilizados para determinar la composición química y los elementos presentes en los artefactos. Se identifican las fuentes de origen mediante las gráficas que se obtienen a partir de pruebas como Fluorescencia de Luz Ultravioleta, Microsonda de rayos X, Fluorescencia de Rayos X y Espectrometría Micro Raman. El trabajo continúa definiendo las técnicas específicas empleadas en distintas tradiciones a través de las huellas de uso que se observan en microscopios especiales, con distintos aumentos, y los patrones de líneas de desgaste que quedaron plasmadas. Para esto, es necesario hacer a la vez arqueología experimental y amplias comparaciones con colecciones de minerales y de artefactos arqueológicos de las tradiciones presentes en el Templo Mayor: olmeca, maya, teotihua-

cana y huasteca. Este proceso de estudio es por sí mismo complejo y laborioso, pero necesario para el planteamiento de nuevos problemas sobre relaciones económicas, de tributación y de prestigio, sobre todo tratándose de materiales alóctonos.

El segundo capítulo de la autoría de Yelish Esparza Alfonso Padilla, Mirsho Quinto-Sánchez, y el mismo Emiliano Melgar, expone los resultados de una aplicación de la morfometría geométrica en el caso de las máscaras y figurillas antropomorfas de la tradición Mezcala, halladas en Templo Mayor. Esta metodología consistente en ubicar puntos o “landmarks” para generar matrices de coordenadas, ya ha sido aplicada antes en casos de esculturas de Teotihuacán, puntas de proyectil en Patagonia y hachas de mano en Sudáfrica, entre otros artefactos. Para el caso presente, se ejecutaron tres análisis seleccionando de entre las ofrendas de las cámaras II y III, 100 piezas, luego 57 máscaras y después 43 figurillas. Los resultados integraron un análisis de componentes principales y se expusieron en matrices, porcentajes y conglomerados (*clusters*). En cada caso se muestra el tipo de máscara o figurilla más significativa según los conglomerados obtenidos. Estos resultados se pueden contrastar con las clasificaciones existentes, y sobre todo tienen un gran potencial para determinar nuevos parámetros de clasificación en artefactos arqueológicos.

El tercer capítulo es un caso de aplicación de una nueva técnica en imágenes llamada RTI: *Reflectance Transformation Imaging* y los autores son Janu Lira, Edgar Mendoza, José Vélez y Emiliano Melgar. La técnica es de creación reciente y consiste en el uso de la reflexión de la luz para observar las características del objeto. Se emplean fotografías digitales que permiten crear un modelo con el cual se pueden realzar atributos en la superficie del objeto estudiado. Su uso es a través de un *software* creado a propósito, y es posible resaltar detalles particulares mediante la manipulación de distintos ángulos de luz incidente. El estudio se desarrolla sobre 14 piezas donde el procedimiento revela detalles de manufactura que no son evidentes a simple vista. Las ventajas de esta técnica es que además de no ser invasiva y ser más accesible mediante la fotogrametría, permite observar rápidamente las secuencias de líneas de tallado o perforación en lapidaria, además de que puede ser un paso previo a técnicas ópticas de mayor aumento dependiendo de lo observado inicialmente.

El cuarto capítulo cuenta con seis autores: Emiliano Melgar, Guillermo Acosta, Víctor Hugo García, Reyna Solís, Luis Alberto Coba y Eder Borja. En esta ocasión el objetivo es evaluar una muestra de artefactos de obsidiana procedentes de varias ofrendas, pues en realidad casi no hay estudios sobre las fuentes de origen de esta importante materia prima en el caso de

Tenochtitlan. Mediante el uso de la Fluorescencia de Rayos X (XRF) se lograron establecer cuatro grupos principales para el origen de la obsidiana de Templo Mayor: Pachuca, el área de Otumba, y dos lejanas: Pico de Orizaba al oriente, y Ucareo en el occidente. Las dos primeras fuentes fueron seguramente controladas en el periodo de la Triple Alianza, pero en el caso de las dos foráneas a la cuenca de México es necesario plantearse otras posibilidades. Los autores sugieren que en el caso de la obsidiana del Pico de Orizaba, ésta pudo ser utilizada durante la expansión de los mexicas hacia la costa del Golfo como área de abastecimiento alternativo para los ejércitos. Pero en el caso de una cuenta helicoidal hecha con obsidiana procedente del yacimiento de Ucareo, Michoacán, zona controlada por los tarascos durante el periodo imperial mexica, es más difícil explicar su presencia a menos que se trate de una reliquia procedente de un periodo anterior.

El quinto capítulo es una investigación de Viridiana Guzmán Torres con algunos resultados de su investigación más amplia acerca de los objetos manufacturados en estilo teotihuacano del Templo Mayor. Procedentes de cinco ofrendas del Huey Teocalli, a las piezas de estudio se les aplicaron varios tipos de análisis como la reflectografía infrarroja, Fluorescencia de Luz Ultravioleta, Espectometría por Dispersión de Energía de Rayos X, y la Espectrometría Micro Raman. Se trata sobre todo de cuentas, incrustaciones, narigueras, orejeras, pendientes, placas, figurillas antropomorfas, máscaras, cajetes de piedra, que comparten el “estilo teotihuacano”. El objetivo, por supuesto, era verificar mediante estos análisis si efectivamente se trataba de hechuras teotihuacanas o de otro origen.

El amplio análisis identificó los materiales utilizados y sus fuentes incluyendo objetos recuperados en Teotihuacán para su comparación. Destaca la serpentina procedente de Tehuitzingo en el sur de Puebla. En términos generales se comprobó que el material de este yacimiento está representado tanto en Teotihuacán, como en Templo Mayor, en épocas distintas. A fin de profundizar este estudio, se complementó con el análisis tecnológico de las huellas de superficies, cortes, perforaciones, incisiones y acabados en cada una de las piezas de la muestra. El resultado mostró que la mayoría de los objetos de serpentina hallados en Templo Mayor fueron elaborados con andesita y pedernal, lo que coincide con objetos teotihuacanos, por lo cual es muy probable que hayan sido elaborados durante el periodo Clásico, y reutilizados en Templo Mayor. Solo en el caso de una figurilla de la ofrenda 6 se empleó obsidiana y basalto en su elaboración, por lo cual debe tratarse de una manufactura mexica.

El sexto capítulo, de la autoría de Reyna Beatriz Solís, es un estudio que explora otra posible variante tecnológica en Templo Mayor, que es la po-

sible identificación huasteca de un conjunto de objetos del depósito ritual de la cámara III, del periodo de Moctezuma I. Se trata de 26 objetos geométricos de piedra, con tonalidades verdes y blancas y aspecto translúcido. Luego de la aplicación de la Microsonda de Rayos x, Espectrometría Micro Raman y el estudio de huellas de manufactura con el microscopio electrónico de barrido (SEM), se comprobó que estos objetos están elaborados en calcita y que para su manufactura se empleó basalto para el desgaste y posteriormente polvo de pedernal y carrizo, para finalmente darles un lustre con piel. Luego de la reconstrucción cuidadosa de la cadena operatoria, se utilizaron para fines comparativos algunos objetos similares procedentes de Tamtoc, en la Huasteca potosina, los cuales coincidieron en general con la tecnología empleada. A la pregunta sobre el porqué de su presencia en Templo Mayor, en vista de su escasez en los contextos mexicas, es más probable que se trate de objetos apropiados por medio de la guerra, lo cual debe ser confirmado conforme se cuente con futuros ejemplos y estudios similares.

El capítulo siete y último, de Hervé Monterrosa, es un buen ejemplo de cómo el análisis traceológico de los objetos, en este caso de jadeíta, puede ir determinando el enfoque de los problemas a resolver. Su estudio indica que la mayoría de los objetos de jadeíta, especialmente las cuentas, son probablemente de manufactura maya, y solo dos de los objetos estudiados pudieron ser elaborados por artesanos mexicas. Al observar que estos dos últimos no están hechos en las mejores variedades de jadeíta y uno de ellos puede ser incluso modificación de un objeto hecho con técnicas de la costa del Golfo, el autor hace dos deducciones importantes: que los mayas del Posclásico fueron muy celosos de sus objetos sagrados evitando el tráfico hacia Tenochtitlan y que los yacimientos de jade imperial debieron estar controlados desde su fuente, pues las muestras de Templo Mayor son escasas. Esto lo lleva después a la revisión de datos etnohistóricos que sugieren que la disminución de explotación de la jadeíta durante el Posclásico llevó al pillaje de tumbas y sitios más antiguos para cubrir la demanda de este mineral. La información disponible sobre tributación y comercio de “piedras verdes” que podrían ser jade, le lleva a la reconstrucción de posibles rutas de intercambio desde el periodo pre-imperial azteca hasta el periodo imperial. Al momento, los objetos de jadeíta del Templo Mayor parecen provenir del periodo Clásico Terminal, antes de que decayera la explotación de esta roca y se convirtiera en un bien escaso.

Los aportes de cada capítulo, al igual que trabajos previos de los mismos autores, deben ser valorados tanto por las implicaciones técnicas de los objetos estudiados, como por sus consecuencias en la interpretación ar-

queológica en los próximos años en México. Entre ellas se debe mencionar tres muy importantes: 1) estos resultados se orientan a la necesidad de replantear los modelos de interacción cultural durante el periodo Posclásico, al cuestionar con nuevos datos el origen de materiales y sus técnicas de elaboración; 2) los agrupamientos taxonómicos tradicionales que por décadas han producido un sinnúmero de clasificaciones y tipologías, deberán ser reevaluados conforme se cuente con más análisis arqueométricos para distintas regiones y periodos, y 3) el recurso a los análisis de laboratorio para llevar adelante este tipo de estudios deberá afrontar el reto de ser más accesible a los investigadores tanto de manera institucional, como económicamente, a fin de aumentar las bases de datos comparativas que faciliten la interpretación y el planteamiento de nuevos problemas.

Crítica al mito de competencia perfecta y al mecanismo de mercado perfecto

Franz Hinkelammert.

Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental. Ensayo.
Editorial Arlekin. San José de Costa Rica. 2020.

Hugo Amador Herrera Torres*

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

Hinkelammert publica una obra explosiva en materia económica, filosófica y teológica. El documento se compone de múltiples partes, engarzadas técnicamente de forma coherente. Se trata de 10 capítulos cortos, cada uno con varios subtemas, y un anexo que corresponde a la entrevista que hizo Hoffmann al autor. El nuevo libro de Hinkelammert tiene relación directa con algunos de sus textos anteriores: *Crítica a la razón utópica* [2000], *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad* [2008], *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso* [2013], entre otros.

Hinkelammert plantea, en su documento, que es necesario considerar en los análisis de prácticamente todos los temas sociales contemporáneos la tesis económica neoclásica de competencia perfecta, estructurada por Wal-

* hugo.herrera@umich.mx

ras y Pareto. ¿Por qué considerar esta tesis? Por tres razones principales. Primera, la tesis se ha impregnado en las disciplinas académicas sociales, incluso la teología y filosofía. Segundo, los resultados que proyecta en el plano teórico son opuestos a los que obtiene en la realidad. Tercera, sigue imperando en la segunda década del siglo XXI con algunos matices laxos derivados del monetarismo neoliberal de Hayek y Friedman.

El mercado perfecto es el mecanismo clave de la competencia perfecta —también de la competencia imperfecta—. Hinkelammert sostiene que es empíricamente imposible que la competencia perfecta lleve hacia el equilibrio general, que configura una sociedad utópica. En esta sociedad equilibrada todos los agentes tienen cabida en el proceso económico (en la producción, distribución y consumo). El enlace entre mercado perfecto, competencia perfecta y equilibrio general constituye el motor de la teoría económica neoclásica. El autor anota que, en el mejor de los casos, se generan —con la competencia perfecta— aproximaciones a equilibrios parciales.

La competencia perfecta representa una situación perfecta: en el mercado del producto “x” los agentes económicos no tienen la capacidad para modificar el precio; la oferta y demanda de ese producto fijan su precio. En el mercado del producto “x”, además, participan muchos agentes, ya sea como compradores o vendedores [Hinkelammert 2020]. Las variaciones del precio del producto “x” causarían cambios en el precio de otros productos, estos cambios en precios de más productos y así sucesivamente hasta que las modificaciones arriben nuevamente al precio del producto “x”. Esta circularidad se desarrolla en contextos de *ceteris paribus* y la circularidad se repite de forma indefinida. La consolidación de una situación perfecta en el proceso económico instituye al equilibrio general que significa, según la explicación neoclásica, bienestar social total.

El mercado mueve tanto la oferta como demanda de los productos. La competencia perfecta al concebirse como situación perfecta implica considerar al mercado como mecanismo de funcionamiento perfecto. El mercado, para operar perfectamente, requiere que “los agentes económicos tengan información completa, oportuna y gratuita de todos los productos y de todos los movimientos productivos de todos los agentes” [Hinkelammert 2020: 83]. El autor expone que la teoría económica neoclásica exhibe al mercado como observador perfecto, capaz de recopilar —y surtir— información sin errores (certeza total).

Hinkelammert rastrea el diseño del primer observador perfecto que está en Laplace, quien dibujó a un demonio con la habilidad de saber “[...] la posición y velocidad de todas las partículas del Universo” [Hinkelammert 2020: 58], este demonio conocería entonces todo lo que sucede y su-

cederá. Laplace implícitamente eliminó a Dios, pero su demonio era un nuevo Dios. Planck, cien años después de Laplace, traza la idea de un “[...] observador dotado [de] una lucidez arbitrariamente grande [sin] ningún obstáculo” [Hinkelammert 2020: 61].¹ Wittgenstein esboza también a una persona omnisciente. Los observadores construidos por Laplace, Planck y Wittgenstein miran los hechos sociales y los describen sin participar en ellos. Hinkelammert asevera que la realidad que efectivamente viven los seres humanos es sustituida por las versiones que lanzan los observadores perfectos.

El autor afirma que la competencia perfecta es justamente la que imposibilita el surgimiento del equilibrio general; esto no quiere decir que la competencia imperfecta —corregida con la acción del Estado sobre el mercado— haga posible el equilibrio general. Los economistas neoclásicos aceptan que el mercado no conduce con exactitud hacia la competencia perfecta; no obstante, defienden que el mercado sin intervenciones es la respuesta óptima para entrar en competencia perfecta y resolver cualquier desequilibrio. La solución a las fallas del mercado se encuentra en el mismo mercado. La propuesta de Keynes, con sus variadas ramificaciones, apuesta por un mercado con intervenciones; los enfoques keynesianos, postkeynesianos y neokeynesianos no discuten la vigencia del mercado, buscan atender las fallas con el Estado para su continuidad operativa con la competencia perfecta mejor posible. El Estado está subordinado al mercado, que sigue siendo el mecanismo por excelencia. El autor, en este tema, cita a Merkel: “[...] la democracia tiene que ser conforme al mercado” [Hinkelammert 2020: 55].

¿Por qué la competencia perfecta imposibilita al equilibrio general? Principalmente por la ilusión trascendental. Hinkelammert emplea a la razón mítica como método de análisis para descifrar a la sociedad de hoy: “[...] La razón mítica es pensar la realidad a partir de mitos creados a partir de la realidad, que reflexionan sobre esa realidad” [2020: 11]. La razón utópica no está separada de la razón mítica, se complementan; la razón utópica comprende conceptos trascendentales, es decir, ideas posibles sólo en el pensamiento humano e imposibles en lo empírico. Estos conceptos, empero, son indispensables para lograr lo mejor posible en lo empírico. No se puede prescindir de la razón utópica en tanto se busque el mejor avance de la humanidad.

Los mecanismos de funcionamiento perfecto son conceptos trascendentales; algunos mecanismos pueden formar parte de mitos. Los mecanismos, dentro de los mitos, son ilusiones humanas de cosas con capacidades

¹ Las palabras en corchetes son nuestras.

o cualidades exclusivas de dioses. Los mitos son, en suma, conceptos trascendentales. El autor escribe: “[...] [el] nivel de mito [está en] [...] concepto trascendental” [Hinkelammert 2020: 23].²

Hay otros mitos basados en imaginaciones. Ilusión no es lo mismo que imaginación. Hinkelammert pone como ejemplo al mito de Abraham e Isaac; el primero se negó a sacrificar al segundo, que era su hijo. Dios habló con el padre y le pidió —como prueba de lealtad— que sacrificara a su hijo. La desobediencia de Abraham soporta al mito que abre la experiencia de vivir con libertad —salvar la vida humana ante un mandato cruel. En caso de que Abraham hubiera sacrificado a Isaac, sería una narración de muerte y opresión. Los mitos que proyectan la afirmación de la vida humana están relacionados con imaginaciones (afirmación de lo real), mientras aquellos que inscriben la negación de la vida humana o exaltan cosas se hallan vinculados con ilusiones.

Los mitos son insumos que usan los seres humanos para construir sociedades utópicas; hay utopías de vida, existen utopías de muerte. “[...] El mercado es una gran ilusión [trascendental]” [Hinkelammert 2020: 32],³ la competencia perfecta es entonces una situación trascendental, producto de una ilusión, es un mito, y el equilibrio general, por su parte, es una utopía que enmarca relaciones mercantiles perfectas. Los seres humanos y sus relaciones sociales, en esta utopía, quedan invisibilizados (utopía de muerte).

El autor también sustenta que la competencia perfecta es insostenible como situación teórica lógica. Hinkelammert, en su explicación, modela una escena de *Morgenstern* cuando un policía quiere atrapar a un ladrón, pero, en esta persecución, el policía conoce perfectamente los movimientos del ladrón y el ladrón sabe perfectamente los movimientos del policía, el cometido del policía se hace imposible y la fuga del ladrón se vuelve inalcanzable; el policía y el ladrón permanecerán inmóviles. Lo mismo producen los supuestos de la competencia perfecta —mercado perfecto con agentes dotados de información completa, oportuna y gratuita—. La competencia perfecta anula la competencia.

Hinkelammert, por otro lado, vincula la ilusión trascendental con pensamientos humanos que creen alcanzable empíricamente el mercado perfecto, la competencia perfecta y el equilibrio general, así que escribe: “[...] La ilusión trascendental nace cuando se cree que es posible [alcanzar] con pasos finitos [...] una meta infinitamente lejos” [Hinkelammert 2020: 34].⁴

² Las palabras en corchetes son nuestras.

³ La palabra en corchetes es nuestra.

⁴ La palabra en corchetes es nuestra.

En caso de que la imaginación trascendental se conciba como posible en lo empírico, entra a la categoría de ilusión.

El comunismo marxiano —reino de la libertad— es otra sociedad utópica, retrata una convivencia humana perfecta, sin mercado ni Estado. El comunismo no es igual al equilibrio general de la teoría económica neoclásica; el comunismo enmarca “[relaciones sociales] perfectamente humanizadas” [Hinkelammert 2020: 27]⁵ y el equilibrio general centra relaciones sociales perfectamente mercantilizadas. El autor acepta la utopía comunista; empero, identifica asuntos críticos. La transición del socialismo al comunismo involucra planificación estatal perfecta, al menos en la experiencia soviética, así que advierte, al respecto, tres puntos. Primero, no es posible planificar el proceso económico al abolir el mercado; el mercado que programa Hinkelammert no hace referencia al mercado propio de la competencia perfecta. Segundo, Kantoróvich anota, sin profundizar, la existencia de un planificador omnisciente en el socialismo. Marx también supone “un personaje humano calculador omnisciente” [Hinkelammert 2020: 87]. Esto, en caso de ser cierto, se enlaza con mecanismos de funcionamiento perfecto. Y, tercero, pensar la planificación perfecta y el comunismo como alcanzables.

¿El mercado de la competencia perfecta debe reelaborarse? Hinkelammert es tajante en la respuesta: sí. El mercado sólo arriba a competencia imperfecta y desde ésta algunas veces se producen equilibrios parciales. Los otros productos en un mercado que se ha convertido en mundial se hallan en desequilibrio (desarticulación entre oferta y demanda). El mercado al mismo tiempo ocasiona desequilibrios macroeconómicos, los cuales, sumados a los desequilibrios de oferta y demanda, subsumen a los equilibrios parciales esporádicos. El mercado, como consecuencia, traslada hacia el desequilibrio general: “Polanyi llega a la tesis de que el propio mercado lleva a la destrucción de todo, cuyo logro [la destrucción] [...] es [efecto] de la propia ley del mercado” [Hinkelammert 2020: 112].⁶

Hinkelammert enlista cuatro desequilibrios macroeconómicos, tres fueron identificados por Polanyi, el otro por Coraggio: 1) disminución permanente, cuando menos desde la década de 1970, de los salarios e ingresos de los trabajadores; 2) uso intensivo de los recursos naturales para la producción mercantil; 3) subordinación constante de la actividad productiva a los cálculos financieros del sistema bancario y 4) apropiación privada del avance tecnológico. Los tres primeros desequilibrios, siguiendo a Hinkelammert, se pueden rastrear desde *El Capital* de Marx.

⁵ Las palabras en corchetes son nuestras.

⁶ Las palabras en corchetes son nuestras.

El autor agrega que el mercado puede redireccionarse mediante intervenciones sistemáticas; el camino no se halla en su derogación. Las intervenciones tampoco corresponden a medidas tipo keynesiano, postkeynesiano o nekeynesiano; más bien, a propuestas alternativas, tales como economía social y solidaria, economía popular, economía para la vida, desarrollo en el ámbito humano y en algunas vertientes de la economía ecológica. El Estado tiene un papel preponderante en estas propuestas.

La primera parte del título del libro, *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad*, hace referencia a que la modernidad “debería” contener una *praxis* producto —en términos antropológicos— de la humanización de Dios. Hinkelammert propone el humanismo de la *praxis*; humanismo que implica necesariamente cambios en las estructuras sociales y económicas actuales. El autor recurre a Marx para desarrollar la explicación del humanismo de la *praxis*; parte de un imperativo categórico de Marx: “el ser humano es el ser supremo para el ser humano”. El ser humano como ser supremo no significa divinización del ser humano, sino que cada humano se comporte como humano. “[...] Todo es un llamado al humanismo y esto significa [...] una llamada a hacerse humano” [Hinkelammert 2020: 51]. El autor emplea otro imperativo categórico de Marx: “echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano es un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Los mecanismos de funcionamiento perfecto —mercado perfecto de la competencia perfecta, planificación perfecta soviética— con su posición de ilusiones trascendentales justamente generan esas relaciones que son incompatibles con el humanismo de la *praxis*.

La segunda parte del título, *Crítica de la razón mítica en la historia occidental*, muestra a los mitos como marcos de pensamiento que señalan juicios vida/muerte, no subordinados al análisis causal —positivismo— [Hinkelammert 2008]. Los mitos afirman o niegan la vida; los mitos, así como la utopía, influyen en el devenir de la humanidad, pues guían la acción de los seres humanos: “[...] La muerte [del ser humano] es lo más seguro[.] [Lo] más inseguro, en cambio, es la hora de la muerte [del ser humano]” [2008: 53].⁷ Tal inseguridad es ignorada en el análisis causal; este análisis supone causas infinitas. La capacidad cognoscente humana es limitada, no logra conocer con certeza todas las causas. El análisis, por tanto, requiere de un observador perfecto (mercado perfecto), pero el observador perfecto no es posible empíricamente, es trascendental; el observador perfecto se mueve, por consiguiente, en el infinito y pensamiento. La vida humana, por su parte, es finita y palpable. Hay contradicción fatal en el análisis causal.

⁷ Las palabras en corchetes son nuestras.

Hinkelammert subraya que en la modernidad se niegan los mitos como marcos de pensamiento, son considerados como narraciones ancestrales, escritos del pasado. El autor indica que, al mismo tiempo, en la modernidad se construyen mitos capaces de conducir las estructuras sociales y económicas; en la modernidad, por un lado, se exclama ¡Mueran los mitos! y, por el otro, ¡Vivan los mitos! “[...] [En la] modernidad [se crean] mitos en contra del mito” [Hinkelammert 2008: 55].⁸ La discusión no gira sobre la vigencia de los mitos; se enfoca sobre qué mitos imperan.

Hinkelammert, en 2021, publica cuatro capítulos más, los cuales complementan a los 10 capítulos de la obra. El autor, en estos cuatro capítulos, dibuja la utopía “vida sin muerte” (vida eterna, vida perpetua). No es una utopía teológica, sino social, compatible con el humanismo de la *praxis*; utopía que puede observarse desde el poema de Gilgamesh, “Vida sin muerte”, ha sufrido cambios con el paso del tiempo. Algunas modificaciones han provocado muerte. ¿Por qué? La utopía fue ajustada con ilusiones trascendentales.

Los 14 capítulos que conforman los dos manuscritos representan ensayos académicos relevantes para comprender la dinámica social y económica vigente. El conjunto de capítulos dibuja la relación entre imaginaciones trascendentales, mitos y utopías en favor de crear una racionalidad que garantice la vida humana en el planeta.

REFERENCIAS

Hinkelammert, Franz

- 2000 *Crítica a la razón utópica*. Departamento Ecueménico de Investigaciones. San José .de Costa Rica. costa Rica.
- 2008 *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. Palabra Comprometida Ediciones, Driada, Departamento Ecueménico de Investigaciones. La Paz, Bolivia.
- 2013 *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. Arlekin. San José de Costa Rica.
- 2020 *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental. Ensayos*. Arlekin. San José de Costa Rica.
- 2021 *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental. Segunda parte. Manuscrito*. Grupo de Pensamiento Crítico. San José de Costa Rica. <<https://www.pensamientocritico.info/libros/libros-de-franz-hinkelammert/espanol.html?start=20>>.

⁸ Las palabras en corchetes son nuestras.

Sinfonía de mundos o la necesidad de existir en armonía

Omar Felipe Giraldo (coord.).
*Conflictos entre mundos.
Negación de la alteridad, diferencia radical, ontología política.*
El Colegio de la Frontera Sur,
Escuela Nacional de Antropología e Historia.
México. 2022.

*Blanca María Cárdenas Carrión**

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA. INAH

PRIMER MOVIMIENTO

Han pasado varias décadas desde que la preocupación por las ontologías se difundió en una atmósfera compartida por numerosos especialistas del ámbito antropológico y del estudio de la diversidad cultural. El “giro ontológico” ha dado revoloteos por muchos campos y preguntas de investigación, la mayoría de las veces con suficiente eco para continuar en nuevas búsquedas y redefiniciones. Incluso, frente a la crítica de su excesivo trasfondo estructuralista, su obsesión con la alteridad y su carácter apolítico, los trabajos más recientes han acallado los reproches y han demostrado su aplicabilidad en el análisis de problemáticas sociales en el contexto contemporáneo [Kohn 2015: 322].

* etno23@hotmail.com

Precisamente, el libro titulado *Conflictos entre mundos. Negación de la alteridad, diferencia radical, ontología política*, coordinado por Omar Felipe Giraldo, es un ejemplo de lo anterior: novedoso en su abordaje teórico, crítico en su temática y claramente apegado a las dinámicas actuales de invasión, despojo y depredación ejercidas por la sociedad moderna sobre numerosos pueblos alrededor del mundo. En otras palabras, esta obra se coloca en el escenario actual de la antropología, pues agrupa trabajos etnográficos y de corte reflexivo vinculados con las ontologías y con una evidente inquietud por la construcción de diálogos entre una pluralidad de realidades.

Uno de los aspectos que resalta de manera transversal en esta obra es el ejercicio meta disciplinario al que los autores nos convocan y que pone en tela de juicio no sólo al proyecto expansivo neoliberal, sino a la misma antropología, como una disciplina científico-social fundada en marcos conceptuales naturalistas y próximos a la axiología de la ciencia positiva. El susurro de aquellas palabras apaciguadas sobre los límites de la reflexión académica se activa nuevamente de cara a la realidad etnográfica y los numerosos conflictos sociales que hoy testificamos entre diferentes formas de ser y estar. La diversidad de existentes en los territorios ha sido tradicionalmente negada o reducida –en el mejor de los casos– a un extenso catálogo de costumbres y creencias que los antropólogos y especialistas bien nos hemos obsesionado con describir y conservar, pero que apenas hasta ahora han arañado la posibilidad de ser reconocidas con una validez equiparable a la de cualquier idea o existente perteneciente a la cosmología occidental.

Esta línea de análisis encuentra sus antecedentes en autores como Arturo Escobar [2014] y Marisol De la Cadena [2015], quienes apuestan a un adelanto de la antropología hacia un conjunto de disquisiciones propias de la ontología política; esto es, un proyecto que no descansa únicamente en dar cuenta de la diversidad, sino que opte por comprender los pluriversos y la dimensión ontológica del sinfín de conflictos y movimientos sociales que nos rodean. El libro que aquí nos ocupa es, en este sentido, un trabajo destinado, por completo, a este objetivo en relación con las disputas territoriales ligadas a la minería, los agronegocios industriales, los proyectos de conservación ecológica neoliberal, la construcción de presas, termoeléctricas, parques eólicos y cualquier otra propuesta generada bajo los criterios del gran capital.

Si bien es cierto que estas problemáticas que aquejan a las poblaciones del mundo no son nuevas e hincan muchas de sus raíces en el atribulado siglo XIX en Europa, resulta original la manera de repensarlos en el am-

biente de las más recientes propuestas de la antropología internacional. El activismo del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro¹ enfocado en el cambio climático y la resistencia indígena es una muestra del impacto de este abordaje teórico que, sumado a las proposiciones multinaturalistas, posiblemente signifique un cambio de paradigma al interior de las ciencias sociales y una abierta renuncia a las incontables violencias ocasionadas por una “colonialidad que trasciende al colonialismo”.

No dejemos naufragar en nuestra memoria colectiva los acontecimientos globales que exhiben, día tras día, la descalificación de aquellos “otros” estudiados por la antropología clásica y dominados por el sistema capitalista decimonónico. Para el caso del continente americano, son más de 500 años de negación y exterminio entre nuestros pueblos y parece que los esfuerzos por detener este proceso, ahora caracterizado como ontogicida, han sido insuficientes. Por donde veamos, el sistema capitalista y su versión globalizante continúan amenazando, sin opción a tregua, a los pueblos que no forman parte de la lógica neocolonial y utilitarista impuesta sobre los denominados “recursos naturales”. Esta condición homogeneizante que aplasta cualquier voz o forma de vida bajo la promesa del progreso, recuerda el concepto de Antropoceno y, por tanto, se encuentra prácticamente en cualquier lugar del planeta donde mundos más que humanos se han convertido en ecologías “ferales” derivadas de los proyectos de infraestructura y el avance de la modernidad.²

SEGUNDO MOVIMIENTO

La obra *Conflictos entre mundos. Negación de la alteridad, diferencia radical, ontología política* consta de cinco capítulos que, para los fines de esta exposición, se pueden dividir en tres subgrupos: introductorios o de marco teórico, estudios de caso y trabajos reflexivos. De esta manera, el libro abre con la introducción del coordinador Omar Felipe Giraldo que, en sintonía con el primer capítulo de su misma autoría, “Modernos, demasiado modernos: Conflictos ontológicos y desencuentros de proporción”, presenta con gran audacia la meta de esta obra; esto es, generar “fines más éticos con la vida”

¹ Véase: <https://www.eldiario.es/internacional/eduardo-viveiros-castro-presenciando-brasil_128_1282531.html>. Consultado el 30 de agosto de 2022.

² “Feral Atlas” es un proyecto interdisciplinario de la Universidad de Stanford que ubica geográficamente los ensamblajes entre entidades no humanas y desarrollos de infraestructura humana, dando como resultado espacios de ruina industrial y daños ecológicos irreparables. Véase: <<https://feralatlas.org>>. Consultado el 30 de agosto de 2022.

y considerar la posibilidad de crear una armonía que incluya a todos los horizontes ontológicos conocidos y por conocer.

Giraldo sugiere una atinada definición de la ontología moderna: “desproporcionada”. El mundo occidental está obsesionado con extenderse y, para ello, ha convertido a sus ciudadanos en “cómplices inocentes” de la invasión de otras ontologías. El habitante promedio de una ciudad no sabe de dónde vienen las cosas que consume y es ignorante de hacia dónde van sus desechos; aunque presumimos de un mundo rápido e hiperconectado en términos de tecnologías de la comunicación, cierto es que nuestros cuerpos están desvinculados del territorio y de los procesos de vida realmente importantes.

En estas condiciones, ¿cómo podría admitir un ciudadano promedio la existencia de otros mundos?, ¿cómo podría dialogar con pueblos donde la vida consta de una indisociable relación con el territorio y sus múltiples moradores? Si bien la ontología de otras realidades no está condicionada por el reconocimiento que hagamos de ellas, la ontología política sí apuesta por un cambio que evite la negación de la alteridad y el adormecimiento de los habitantes occidentalizados, testigos de una erradicación de mundos que ha ocurrido por siglos y que persiste en la época contemporánea con nuevas estrategias y rostros, pero con la misma estructura de sumisión.

TERCER MOVIMIENTO

El segundo grupo de trabajos que conforman la obra son de índole etnográfica y se concentran en casos de megaproyectos de inversión irreverentes con otras ontologías y mundos-otros. Por una parte, Federico Valdés Bize señala, en su capítulo titulado: “Seres del inframundo y exploración neocolonial: diferencia ontológica en territorios subalternos de los pueblos mazatecos de Oaxaca”, un choque entre la ontología *chjota éнна* y la exploración espeleológica que ha tomado gran auge en la región durante los últimos 50 años. Resultado del trabajo etnográfico en el municipio de San José Tenango entre 2011 y 2018, el autor describe puntualmente cómo las cuevas de la zona son espacios sagrados de donde emana la vida —el agua que nutre—, son el hogar de las madres, las abuelas y los seres protectores (*Chikon nindo*, “dueño del cerro”), así como portales de acceso al inframundo. En consecuencia, las cuevas son sitios de respeto y donde se realizan ceremonias rituales de negociación y convivencia con los habitantes originarios del territorio que, sin ser humanos, son personas que viven en sociedad y poseen agencia.

Lo anterior discrepa de las acciones de los espeleólogos que ven en las cuevas ricas fuentes de conocimiento, diversión y explotación económica. Al respecto, Federico Valdés comenta cómo, en el estilo de cualquier viajero europeo renacentista, muchos espeleólogos se asumen como descubridores de *terra incognita* cuando encuentran algún pasaje subterráneo que no ha sido todavía topografiado. En un contexto de violencia por los narcocultivos y el tráfico de migrantes, el pueblo mazateco pide no sólo respeto, como regularmente se asume, sino un diálogo con la sociedad moderna donde se valide la existencia de aquellos seres subterráneos que han habitado las cuevas desde tiempos ancestrales.

En la misma dirección, el siguiente capítulo se titula “Defender la vida en *komonil*: conflictos ontológicos y comunidades ontológicas en resistencia de pueblos maya *poqomchi’-q’eqchi’*” escrito por Romina Martínez Velarde y Mariana Borja Hernández. A lo largo de sus párrafos y como resultado de sus investigaciones realizadas entre 2016 y 2018, las autoras exponen aspectos significativos de la vida en Sierra de las Minas, Guatemala, y dan cuenta de una lucha por la “CosmoExistencia” o el equilibrio entre todos los seres vivos. Territorio en permanente disputa, Sierra de las Minas se debate entre las declaratorias de áreas naturales protegidas y diferentes proyectos hidroeléctricos que ignoran la compleja red de relaciones cósmicas entre humanos y “nuestras otras nosotras” y “nuestros otros nosotros”. Aun cuando los dirigentes de los proyectos desarrollistas no lo vean, las autoras explican cómo para los pueblos maya que residen en esta región, la lucha por el territorio es una lucha por la vida.

CUARTO MOVIMIENTO

El libro concluye con dos trabajos de corte exegético sobre la ontología chuj y el “arte del nawal”. Por una parte, Fernando Limón Aguirre en “*Yib’anhk’inal*. Mundo de la vida a la chuj” comparte sus interpretaciones de la realidad chuj donde todo es “poseedor de corazón-alma” y existe a partir de cuatro ejes u orientadores: el respeto a la vida, el territorio como “Santa Tierra”, la importancia de la memoria y el papel de las palabras. De este capítulo resalta el uso del concepto “diferencia radical”, como una condición relacional insoportable para los grupos en el poder y las instituciones en expansión [De la Cadena 2015: 275]. De hecho, la mayoría de los conflictos actuales están vinculados con la divergencia de mundos; esto es, con la diferencia radical que rompe con el mito de nuestra homogeneidad y pone de relieve la necesidad de aprender a vivir y existir en armonía.

El texto de Limón Aguirre es sugerente por su abordaje desde la amistad. Rompiendo los estándares academicistas de objetividad y distancia que poco han aportado a la reflexión estrictamente antropológica-humana-, el autor propone una investigación más allá de lo colaborativo, desde el amor y la creatividad que nos permita alcanzar una verdadera “comunicación interepistémica y descolonizadora”. Esta propuesta coincide con planteamientos recientes en la etnografía donde se defiende la reflexividad y la confluencia de subjetividades, así como un abierto rompimiento con el *stablishment* académico instaurado más de un siglo atrás [Restrepo 2018].

El debate, entonces, se decanta hacia una necesaria atención a nuestros métodos de investigación que requieren de una reestructuración que rompa dicotomías del siglo XIX como belleza/verdad, arte/ciencia, subjetivo/objetivo, y se atreva a incluir otro tipo de aproximaciones más íntimas y libres de los valores positivistas que han reinado en el conocimiento científico por más tiempo del que nos gustaría admitir. La obra *Conflictos entre mundos* pone en la palestra mucho más que una posible explicación de la negación de la alteridad y las disputas territoriales; abre la puerta a una crítica poscolonialista de todo cuanto hemos hecho y lo que ahora tenemos oportunidad de cuestionar: las jerarquías, las visiones esencialistas de la naturaleza, la subordinación del cuerpo a la mente, la idea de los productos de la tierra como recursos útiles y la subalternización de cualquier otra forma de vida que demuestre una sospechosa continuidad entre lo humano y lo no humano [Escobar 2011: 51].

El capítulo de cierre es autoría de Alberto Vallejo Reyna y se intitula “El arte del nawal. Apuntes sobre máscaras y ontología maya”, el cual reúne experiencias etnográficas en México y Guatemala y profundiza en una ontología que posiciona al “ser” en procesos de permanente transformación. A través de un acercamiento a la producción de máscaras que a la mirada occidental podrían sugerir una práctica de manufactura artesanal destinada a la comercialización, Vallejo Reyna destaca cómo es que éstas son dispositivos que corporizan la alteridad y que, en este caso, se definen como elementos de un proyecto cosmopolítico que sintetiza mitos, existencias, ciclos vitales, fenómenos psíquicos y ritualidades.

Dicho lo anterior, las aportaciones de *Conflictos entre mundos* saltan a la luz con gran facilidad. Su planteamiento desde la ontología política nos adentra por los sinuosos, pero inspiradores caminos de la alteridad y hacia una invitación para regresar a la trayectoria histórica del mundo occidental y visitar los conflictos y desacuerdos bajo un nuevo enfoque que ayude a identificar y, pronto, evitar la acumulación por desposesión y el despliegue de poder sobre otros mundos amenazados o en condicio-

nes de vulnerabilidad por mantenerse coherentes con su propia lógica de existencia.

Vivimos en un mundo hecho de muchos mundos; un mundo donde la divergencia es la norma; un pluriverso imposible de ser acallado de forma permanente o reducido a una única ontología dominante y etnocéntrica. El proyecto de la ontología política es el de una sinfonía de mundos que reconoce la posibilidad de otras realidades y subraya que las guerras pasadas y presentes son disputas que exceden el usufructo de “recursos naturales” y el progreso de los pueblos: estamos, indudablemente, frente a conflictos entre mundos. ¿La alternativa? Una composición musical donde todas las voces sean reconocidas y se escuchen al mismo tiempo, pero en una ineludible armonía de existentes.

REFERENCIAS

De la Cadena, Marisol

2015 *Earth beings. Ecologies of practice across Andean worlds*. Duke University Press. Estados Unidos.

Escobar, Arturo

2014 *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Universidad Autónoma Latinoamericana. Medellín.

2011 Epistemologías de la naturaleza y colonialidad de la naturaleza. Variedades de realismo y constructivismo, en *Cultura y naturaleza*, Leonardo Montenegro Martínez (ed.), Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis. Bogotá: 49-74.

Kohn, Eduardo

2015 Anthropology of Ontologies. *Annual Review of Anthropology*, 44: 311-327.

Restrepo, Eduardo

2018 *Etnografía. Alcances, técnicas y éticas*. Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

Del autoritarismo conservador a la democracia cristiana: la peculiar trayectoria del sinarquismo en México

Austreberto Martínez Villegas.
La evolución del proyecto de nación sinarquista. Del autoritarismo conservador a la democracia cristiana (1949-1971).
UAM-Azcapotzalco. México. 2020.

*Franco Savarino Roggero**

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA. INAH

El libro de Austreberto Martínez aborda un tema central en la historia mexicana, sin embargo, poco estudiado: el intento de crear una “nación católica” en continuidad con la etapa virreinal, que tuvo su momento más significativo con la formación del movimiento Sinarquista en la primera mitad del siglo xx.

El título nos indica que el autor enfoca el estudio en una etapa avanzada o madura del sinarquismo, la que inicia en 1949, pero al analizar el texto el lector se percató que el límite temporal elegido es rebasado, ya que hay partes del libro donde se trata el periodo anterior a 1949 y otras que se extienden más allá de 1971. El libro, así, supera las coordenadas temporales

* francosavarino@gmail.com

anunciadas, lo cual es lógico y esperable, puesto que un estudio sobre este tema no podría prescindir de los antecedentes y las secuelas, como marco para comprender integralmente la experiencia histórica sinarquista.

Este libro es el resultado de una larga trayectoria académica comenzada en la maestría con una tesis que, en la senda de Jean Meyer, desmentía que el sinarquismo hubiera sido “fascista”, donde presentaba por primera vez la interpretación del movimiento sinarquista como inspirado por la doctrina social católica. Austreberto Martínez continuó en los años interesándose e investigando sobre el tema, publicando artículos y capítulos de libros, convirtiéndose en uno de los especialistas, así que el presente libro hoy representa el fruto maduro de este recorrido de estudios.

La originalidad del libro es que se enfoca en una “etapa avanzada” del sinarquismo, que comienza con la pérdida del registro como Partido Fuerza Popular en 1949 y continúa hasta los años setenta. Esta etapa ha sido poco o nada estudiada hasta hoy, de hecho, ignorada, probablemente porque en movimiento sinarquista sufrió una evolución poco comprendida en sentido más democrático, ya fuera de la influencia de regímenes autoritarios y totalitarios, como había sucedido en los años iniciales antes y durante la Segunda Guerra Mundial. Esto implicaba retirarle la etiqueta de “fascista” y “falangista”, aplicada en el calor de las luchas política en los años treinta e inicio de la década de los cuarenta. Es decir, desechar una interpretación militante que tuvo su razón de ser en el momento que cundían los temores de que el movimiento sinarquista diera origen en México a una dictadura al estilo franquista o salazarista, convirtiéndose en cliente del Eje.

Así, hasta hoy, la visión del sinarquismo en el ambiente académico estaba fuertemente influenciada por lo que se sabía del movimiento en su etapa formativa (1932-1937) e inicial (1937-1948). Estos periodos estaban caracterizados por las referencias e influencias ya mencionadas, de experiencias políticas autoritarias, totalitarias y por la consistencia masiva del movimiento, que en su apogeo llegó a contar entre medio y un millón de miembros, para convertirse en uno de los fenómenos políticos de masas más importantes en América Latina.

El autor se pregunta cómo ocurrió que este movimiento católico radical de masas —con una fuerte base campesina— se convirtió en un “partido político minoritario y marginal”, incluso rebasado en ámbito católico por el recién fundado Partido Acción Nacional (1939), llegando a ser una formación política relativamente marginal como Partido Demócrata Mexicano. E indirectamente cómo fue posible que el mundo académico no se interesara por esta evolución, aun contando con investigadores de mucha calidad y prestigio.

El extenso recorrido historiográfico al comienzo del libro ilustra con detalle esta extraña situación: en las conocidas obras de Hugh Campbell, Jean Meyer, Pablo Serrano y Héctor García de León se analiza el sinarquismo desde su comienzo hasta finales de los años cuarenta, sin tener en cuenta el periodo sucesivo. Es cierto que se cuenta con una amplia bibliografía de parte sinarquista y antisinarquista, pero es una producción militante y no académica, aunque proporciona datos y elementos útiles para la investigación profesional. Las publicaciones prosinarquistas son obras de carácter generalmente apologético, que buscan justificar y reivindicar la experiencia del movimiento en la historia política mexicana, insertándola en el marco de la defensa de la tradición católica contra sus enemigos liberales, masones y socialistas.

Dentro de esta producción no académica, favorable al sinarquismo, dividida entre las dos corrientes cívica y política, destaca Juan Ignacio Padilla, director del periódico *El Sinarquista*, representante de la corriente política del movimiento; por su lado, Joseph Ledit, sería el representante más significativo de la corriente cívica, José Trinidad Cervantes, autor de varios artículos periodísticos sobre la trayectoria histórica del sinarquismo y de varias biografías de líderes y militantes; las conocidas memorias de Salvador Abascal, líder del movimiento en 1940-1941 y algunas obras más que aportan información e interpretaciones desde la posición política de los autores. Por otro lado, están las publicaciones hostiles al movimiento, como la de Mario Gil, que durante años han sido hegemónicas, las cuales han repetido los mismos tópicos: el sinarquismo como expresión de la reacción, de intereses clericales, del atraso cultural y que fuera una “quinta columna” del fascismo y del falangismo en los años treinta y cuarenta. Con pocas excepciones como el libro de John W. Sherman, es una literatura de escaso valor científico, llena de inexactitudes, sensacionalista y superficial, especialmente la de corte periodístico, pero, igual que la producción prosinarquista, es interesante por los datos que aporta y por ser la manifestación de posturas dignas de estudiarse como fenómeno en sí. El antisinarquismo, así como el antifascismo, es un auténtico fenómeno histórico que necesita ser indagado, analizado, como cualquier otra manifestación de la historia política.

En fin, los ya mencionados historiadores profesionales que aportaron obras académicas importantes sobre el tema, permitieron efectuar ciertos avances que representan los antecedentes y la precondition del libro de Austreberto Martínez. Hugh Campbell, por ejemplo, estableció la necesaria distinción entre derechas seculares y derechas religiosas, con la cual avanzó en analizar los caracteres específicos del sinarquismo sin diluirlo en una

“derecha” genérica. Bajo esta precisión quedan correctamente separados movimientos tan diferentes como los Camisas Doradas, la Confederación de la Clase Media o el Partido Social Demócrata, unidos por su anticardismo y anticomunismo. Otro aporte importante vino de Jean Meyer quien estableció claramente que este movimiento no debe ser clasificado como un “fascismo”, que el catolicismo fue un elemento axial para la ideología y praxis política sinarquista, y que el movimiento sufrió un importante cambio en sentido democrático después de 1949. Entre las demás obras aportadas está el estudio de Zermeño y Aguilar, que distingue corrientes y grupos internos, con lo cual este fenómeno pierde su apariencia de homogeneidad estática, al reclamar su complejidad y capacidad de transformarse.

Otro punto importante de esta obra es cuando ofrece una explicación a la transformación ideológica en sentido democrático, apunta al entorno cambiante donde el Estado posrevolucionario atenúa su compromiso anticlerical, expresa un franco anticomunismo en el ámbito de la Guerra Fría y promueve algunas reformas sociales en sintonía con los postulados sinarquistas. La evolución del sinarquismo se profundiza en obras posteriores como la de Pablo Serrano, quien se adentra en el estudio regional y en la historia social, y otras que destacan las transformaciones de la sociedad mexicana a las cuales tenía necesariamente que corresponder, como la urbanización y la propia democratización en el ámbito de la opción democrática de la Iglesia católica desde el pontificado de Pío XII. Las investigaciones más recientes representan avances en todos los sentidos, abren incluso nuevas perspectivas de análisis y dejan atrás mitos y prejuicios en torno al fenómeno sinarquista. Quedan abiertas muchas pistas posible a seguir y el presente libro recorre efectivamente una de las rutas más promisorias.

Cabe señalar que, entre las perspectivas que deberían tomarse en cuenta para proseguir provechosamente están la “dimensión transnacional” y significado del sinarquismo como promesa y solución positiva de problemáticas específicas para los militantes y simpatizantes, ¿qué esperaban conseguir los sinarquistas?, ¿qué “recetario” proponían para solucionar problemas e impulsar el camino de la nación mexicana hacia un futuro mejor?, dejando atrás, naturalmente, las viejas visiones negativas alrededor de un movimiento retrógrado, patológico y traicionero de los auténticos intereses nacionales.

Estos planteamientos y el amplio recorrido historiográfico se colocan al comienzo de la obra, en la introducción y el primer capítulo. En su conjunto, el libro consta de siete capítulos, tiene un formato muy manejable y una prosa sencilla que vuelve la lectura fácil y placentera. Cabe destacar además, si se considera el tema polémico, el tono y abordaje equilibrado y

científico, exento de sesgos en pro o en contra del sinarquismo, que lamentablemente aún sucede, tanto desde la derecha como desde posiciones de izquierda. El autor evita perderse en las etéreas y bizantinas discusiones sobre la diáda derecha-izquierda, así que, asumiendo que este movimiento es “de derecha”, rechaza diluirlo en el ámbito de una supuesta y falsa unidad de “las derechas”. De hecho, se enfoca en la precisión y discusión de conceptos que aportan y ayudan a esclarecer el tema: autoritarismo y nacionalismo conservador, democracia cristiana, fascismo, con sus matices, contextualización y evolución en el tiempo.

Una de las partes más interesantes del libro, en el segundo capítulo, es precisamente donde se suma al debate sobre el fascismo, *vexata quaestio* de los escritos sobre sinarquismo, todavía actual, teniendo en cuenta la persistente difusión de la atribución de rasgos “fascistas” al movimiento y a personajes y agrupaciones derivadas en la escena política contemporánea.

Para abordar la cuestión, el autor contextualiza la formación de la cultura política en los años de entre guerras, cuando cobraron importancia en casi todo el mundo movimientos, partidos y regímenes antidemocráticos, antiliberales, corporativos o socialistas, autoritarios y totalitarios. Plantea que, a pesar de expresar impulsos y simpatías dentro de esta gran tendencia mundial autoritaria y antidemocrática, el sinarquismo mantuvo su adherencia a la *Doctrina Social de la Iglesia* como su base ideológica axial. Analiza entonces la formación, desarrollo e impacto de esta doctrina en el momento que señala sus características y su coincidencia con lo que se proponía y practicaba.

La discusión si el sinarquismo fue o no fascista sigue vigente, aunque la mayoría de los especialistas propenden en rechazar la identificación, algunos autores importantes como Alan Knight siguen defendiendo una sustancial identidad entre fascismo y sinarquismo. Los elementos a considerar, al respecto, son diversos, pero es imprescindible, como lo hace el autor, definir primero qué se entiende por “fascismo”. Austreberto Martínez apela a varios autores fundamentales y muy influyentes en el medio académico como Stanley Payne, Michael Mann, Roger Griffin y Emilio Gentile. Ésta es una selección aceptable en el vasto universo de estudios sobre el tema y de aquí provienen aportaciones suficientes para sostener la tesis del libro.

Sobre la base de estos autores y citando convenientemente fuentes sinarquistas, el autor analiza las diferencias y similitudes entre fascismo y sinarquismo al concluir que no fueron similares, sus diferencias fueron esenciales. El fascismo de estilo italiano o alemán fue revolucionario, secularista, modernista, militarista, totalitario y estatista, elementos que son distante o incluso opuesto a la ideología sinarquista. En el ambiente sinarquista, al

lado de la simpatía por ciertos aspectos de la práctica política y realizaciones fascistas, existía un claro rechazo del fascismo, como lo muestran las citas atinadas de líderes sinarquistas como Salvador Abascal y Manuel Torres Bueno. Un punto que debe quedar claro es que la mera “simpatía” no es un elemento decisivo para atribuir la pertenencia de personajes y grupos a una categoría. Las simpatías profascistas de los años treinta-cuarenta entre los militantes sinarquistas no son más determinantes que las simpatías prooccidentales y proestadounidenses durante la Guerra Fría, y no “definen” al sinarquismo. Es cierto, y es bueno que el autor lo haya señalado, que la doctrina sinarquista casi coincidía en algunos puntos con el fascismo en la lucha anticomunista, en el ideal corporativo, en el rechazo del judaísmo, la plutocracia, el liberalismo y la masonería, en la defensa de la familia y de la nación, en el ideal comunitarista y abierto al espíritu, contra el individualismo materialista propio del liberalismo. Pero las diferencias eran abismales alrededor de la religión tradicional, la libertad, la idea de pueblo o raza y la divinización del Estado. Las palabras de Pío XI, cuando condenaba al fascismo en tanto “estadolatría pagana” en la encíclica *Non abbiamo bisogno* (1931) reflejan la percepción común en los ambientes católicos respecto al fascismo, más allá de las simpatías y coincidencias coyunturales. Para concluir sobre el tema del fascismo y adentrarse en una perspectiva más compleja, podría ser conveniente reflexionar más sobre un punto que ya había señalado Alan Knight: la posible equivalencia “estructural” entre sinarquismo y fascismo. A pesar de no haber identidad, es posible pensar ambos fenómenos como respuestas análogas a la disgregación social, cultural e identitaria provocada por la modernidad de corte liberal y por el capitalismo. Tanto el sinarquismo como el fascismo apuntan a reconstituir la unidad orgánica de una sociedad enferma y decadente, mediante una propuesta unificadora alrededor del eje de la comunidad nacional: es lo que Ludovico Incisa di Camerana describió como la función “cicatrizante” del fascismo, expresada en la clara apuesta ideológica y práctica por la unidad del pueblo, el patriotismo y el nacionalismo, explícita incluso en la simbología del *fascio lictorio* en Italia, la silueta de México en la bandera sinarquista y el tricolor nacional en ambos países.

Cabe señalar que la época de entre guerras no fue sólo la época del auge del fascismo, sino un período de profunda decadencia del modelo democrático liberal y del sistema capitalista, que abrió paso para la formación de movimientos y regímenes de diversa índole, tendencialmente nacionalistas, conservadores, anticomunistas y en algunos casos militaristas o corporativistas.

Austreberto Martínez aborda en particular el autoritarismo nacionalista y conservador europeo, ejemplificado por la Guardia de Hierro rumana y la Falange española, así que encuentra cercanía especialmente con la segunda etapa de la Falange, ya diluida con los católicos tradicionalistas. Discute cuál corporativismo fue inspirador del sinarquismo, señala el corporativismo virreinal como principal inspirador y descarta el corporativismo fascista por el carácter “desde arriba”, “construido” y fuertemente autoritario de éste. Cabe señalar —en una cuestión abierta— que todo corporativismo tiene una inspiración remota en la Edad Media y en la estructura del Antiguo Régimen, es difícil separar el que promana de manera específica, en tiempos recientes, de la Doctrina Social de la Iglesia, del que se deriva de una reflexión y elaboración laica. Todo corporativismo moderno representa un intento de construir una sociedad orgánica en contraposición con la sociedad individualista promovida por el liberalismo y sostenida por el desarrollo del capitalismo, que evita al mismo tiempo la solución alternativa del socialismo y el comunismo. Dicho esto, es probable que el corporativismo sinarquista provenga directamente de la herencia novohispana, retroalimentada por la Doctrina Social Católica y confirmada en su vigencia histórica por el auge y éxito de los regímenes corporativos en el periodo de entreguerras.

En las etapas finales de la Segunda Guerra Mundial y después de que concluyera, el panorama cambiante influyó notablemente en la trayectoria política del movimiento. La apuesta por el Occidente democrático en oposición primero a las potencias del Eje en vía de ser derrotadas y segundo a la Unión Soviética a punto de convertirse en el Gran Enemigo durante la Guerra Fría fueron lógicas y congruentes con la evolución del propio sinarquismo, no sólo adaptaciones a la coyuntura. La propia Iglesia Católica, inspiradora y guía del propio movimiento, cambió de rumbo desde el pontificado de Pío XII, al volverse en contra de los regímenes totalitarios, que enfriaba su apoyo a los autoritarios y apostaba claramente por el campo democrático, que mantenía la condena cabal del comunismo. En la Italia postfascista se impuso la democracia cristiana con el aval explícito y activo de la Iglesia. Ante estos cambios el sinarquismo reaccionó como un movimiento católico maduro y fiel a la Iglesia de Roma: al apostar por la democracia cristiana.

El libro explora los caracteres de la democracia cristiana en su versión internacional y mexicana, su influencia creciente en la sociedad y la política en México. Señala la influencia del pensamiento, entre otros, de Jacques Maritain, la persistente desconfianza hacia la democracia liberal, el perenne anticomunismo, la sorprendente asimilación del concepto de “revolución”,

lo cual es notable ya que representa una ruptura con la tradición antirrevolucionaria católica, proveniente de De Maistre y De Bonald con todo el rechazo católico a la Revolución Francesa y su legado.

El año de 1949, en suma, representa un giro en la historia del sinarquismo. En ese momento comienza el camino hacia la democracia cristiana y se introduce el concepto de “revolución cristiana”. Paralelamente, desaparece la admiración por el franquismo, abandonado como modelo político por la misma Iglesia y en vía de atenuarse y desaparecer como régimen autoritario nacionalcatólico.

El autor termina al abordar la situación del sinarquismo actual, su persistencia como fenómeno político minoritario en la escena política mexicana.

En suma, el libro de Austreberto Martínez representa una notable contribución a los estudios sobre sinarquismo, que suma a las obras de referencia obligadas sobre el tema, junto con los autores mencionados al comienzo.

Normas para la presentación de originales:

Los artículos y reseñas deberán ser originales inéditos y no estar sometidos simultáneamente a dictamen en cualquier otro medio. Se debe incluir una ficha curricular de 10 renglones y correo electrónico.

Los artículos deberán tener una extensión de 20 a 30 cuartillas, incluyendo gráficos, tablas, notas a pie de página y bibliografía en tamaño carta; el cuerpo del texto se presentará con interlineado doble en fuente Arial de 12 puntos.

Cada artículo debe incluir un resumen de 150 palabras máximo y cinco palabras clave, en español e inglés.

Las ilustraciones se entregarán con un mínimo de 300 dpi de resolución y en formato jpg.

Todos los trabajos serán sometidos a dictamen de pares ciegos a cargo de la cartera de árbitros de la revista, los resultados de las evaluaciones son inapelables.

La bibliografía se presentará al final del texto, anotando los nombres y apellidos completos de los autores, con base en los siguientes ejemplos:

LIBROS:

Lefebvre, Henri

1972 *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Alianza. Madrid.

CAPÍTULOS DE LIBROS:

Bourgois, Philippe

2004 The Continuum of Violence in War and Peace: Post-Cold War Lessons from El Salvador, en *Violence in War and Peace: An Anthology*, Nancy Scheper-Hughes y Philippe Bourgois (eds.). Blackwell Publishing. Oxford: 425-434.

Contreras, Carlos, Guillermo Pérez Castro, Octavio Corona y María de la Luz Moreno

2005 Salvamentos arqueológicos y la arqueología histórica, en *25 años de la Dirección de Salvamento Arqueológico*, Luis A. López y Margarita Carballal (eds.). INAH (Científica, 470). México: 179-190.

ARTÍCULOS EN REVISTAS O PUBLICACIONES PERIÓDICAS:

Meskill, Lynn

2007 The Intersections of Identity and Politics in Archeology. *Annual Review of Anthropology* (31): 279-301.

ARTÍCULOS PERIODÍSTICOS:

Alcántara, Liliana

2002 Tiene oportunidad el Ejército de rehabilitarse entre las víctimas. *El Universal*, 20 de febrero: A7.

TESIS INÉDITAS:

García Targa, Juan

2005 *Arqueología colonial en el área maya: siglos XVI y XVII. Tecoh (Yucatán, México). Un modelo de estudio del sincretismo cultural*, tesis de doctorado. Universidad de Barcelona. Barcelona.

Todos los autores de las contribuciones que se publiquen en esta revista deberán firmar una carta-cesión de la propiedad de los derechos de autor, con base en los artículos 24, 25, 26, 27 (autorizando la comunicación pública de la obra por medios electrónicos sin fines de lucro), 29, 30, 31 y 43 de la Ley Federal del Derecho de Autor de los Estados Unidos Mexicanos.

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Periférico Sur y Zapote s/n

Col. Isidro Fabela

14030 Ciudad de México.

revistacuicuilco@yahoo.com

CUICUILCO REVISTA DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

SE ENCUENTRA INDEXADA EN:

- *Índice de Revistas Mexicanas de Investigación Científica y Tecnológica del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt)*
- *Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal. Sistema de Información Científica (RedAlyC)*
- *Catálogo del Sistema de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex)*
- *Academic Search Complete, SocINDEX with Full Text y Fuente Académica (EBSCO)*
- *Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Clase)*
- *Plataforma Open Access de Revistas Científicas Electrónicas Españolas y Latinoamericanas. E-revistas*
- *Latin American Network Information Center (LANIC)*
- *Scientific Electronic Library Online (SciELO-México)*
- *Iresie. Índice de Revistas de Educación Superior e Investigación Educativa*

CONSULTA LA REVISTA EN:
<http://www.revistas.inah.gob.mx>

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

VOLUMEN 29, NÚMERO 84, MAYO-SEPTIEMBRE, 2022

Continuidad y ruptura en las representaciones sociales de la provisión, acceso y manejo del agua para consumo humano

Ana Berta García-Bravo, Javier Ramírez Juárez, Laura Caso Barrera, Nicolás Pérez Ramírez, José Regalado López, José Arturo Méndez Espinosa

La disputa por el Gobierno Comunitario en Chilón, Chiapas

Luvia Magdalena Sánchez Martínez, Manuel Roberto Parra Vázquez, Carla Beatriz Zamora Lomelí

Actores, modalidades y problemáticas de la pesca a pequeña escala en Puerto Madero, Chiapas

Giovanny Castillo Figueroa

Despojo minero, territorialidad y bienes comunes en La Montaña de Guerrero

Giovanna Gasparello

"Frio" y "caliente" en México: categorías, dominios y distribución de un sistema de clasificación popular mesoamericano

Karina Yaredi García-Hernández, Heike Vibrans, Luis Alberto Vargas Guadarrama

Tiempo, cuerpo y espacio del Nayar

Adriana Guzmán

La producción de obsidiana en El Tigre, Campeche: resultados del análisis macroscópico

Daniel Lozano-Briones

Inserción laboral de los arqueólogos

Liliana Marlen Rivas Aguilar, Miguel Ángel Casillas Alvarado

El *Cholq'ij* en la Medicina Maya Kaqchikel

Eréndira Juanita Cano Contreras, Gloria Francisca Salazar Guarán

Arthur Maurice Hocart. El etnógrafo boasiano como difusionista al estilo de Frazer

Leif Korsbaek

RESEÑAS

Resultados y propuestas de la arqueometría actual en México

Blas Román Castellón Huerta

Crítica al mito de competencia perfecta y al mecanismo de mercado perfecto

Hugo Amador Herrera Torres

Sinfonía de mundo o la necesidad de existir en armonía

Blanca María Cárdenas Carrión

Del autoritarismo conservador a la democracia cristiana: la peculiar trayectoria del sinarquismo en México

Franco Savarino Roggero



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA

